

HEC سے منظور شدہ

ISSN - 1816-5389

مؤسس: پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد شکیل اوج شہید

ششماہی النفیسہ کراچی

علمی، فکری و تحقیقی مجلہ

شمارہ: ۲۸

مدیر انتظامی
ڈاکٹر محمد حسان اوج



مجلس النفیسہ کراچی

پاکستان کیلئے
پیش قدمی کیلئے
پیش قدمی کیلئے

التفسیر

جلد ۱۰ - مسلسل شمارہ نمبر ۳۹ - جولائی - دسمبر ۲۰۱۶ء

علمی و فکری و تعلیمی مجلہ

ششماہی

کراچی

مؤسس

مدیر انتظامی

مدیر

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد عقیل اوج شہید

ڈاکٹر محمد حسان اوج

مفتی محمد اعظم سعیدی

قومی مجلس مشاورت

ڈاکٹر محمد خالد مسعود (جج آف شریعہ ایپیلٹ - سپریم کورٹ آف پاکستان)

پروفیسر ڈاکٹر حافظ احسان الحق (سابق صدر شعبہ عربی، جامعہ کراچی، کراچی)

پروفیسر ڈاکٹر حامیوں عباس شمس (ڈین فیکلٹی آف اسلامک اینڈ اورینٹل سٹڈیز، جی یو نیورسٹی، فیصل آباد)

ڈاکٹر حافظ محمد سہیل شفیق (اسسٹنٹ پروفیسر شعبہ اسلامی تاریخ، جامعہ کراچی، کراچی)

ڈاکٹر حافظ محمد جمیل ہندھانی (ڈائریکٹر مجلس علمی لائبریری، کراچی)

ڈاکٹر شا کر حسین خان (شعبہ علوم اسلامی، جامعہ کراچی، کراچی)

بین الاقوامی مجلس مشاورت

ڈاکٹر سید سلمان ندوی (ڈین فیکلٹی آف اسلامک اسٹڈیز، ڈارین یونیورسٹی، جنوبی افریقہ)

ڈاکٹر خالد محمود شیخ (اقراء ما تریثیث لکچریشن فاؤنڈیشن، شکاگو، امریکہ)

ڈاکٹر یحییٰ منظر صدیقی (ڈائریکٹر شاہ ولی اللہ ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، لاہور)

محمد عیسیٰ العدین ندوی (دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، انڈیا)

ڈاکٹر ظہیر طوقار (صدر شعبہ اردو، اجنیل یونیورسٹی، ترکی)

ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی (شعبہ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، انڈیا)

ناشر: ڈاکٹر محمد حسان اوج، مجلس التفسیر 3-B، اسٹاف ٹاؤن، یونیورسٹی کمپس، جامعہ کراچی، کراچی

ISSN-1816-5389

رابطہ:

P.O. Box 8413

جامعہ کراچی، کراچی 75270

E-mail: drhassanauj@hotmail.com

msshafiq@uok.edu.pk

برائے ترسیل زر:

A/C No. 1025-7 (NBP)

University of Karachi Branch, Karachi.

قیمت فی شمارہ: 300 روپے

Majlis-e-Tafseer is working under the
Tehqiq-o-Tafseer welfare Association B-3,
Staff Town, University of Karachi, Karachi.
Registration No. PCSW (S) 1350 of 2013.

وب سائٹ: www.al-tafseer.org

﴿ مقالہ نگاروں کے لیے ہدایات ﴾

مفکر قرآن پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد کلیل (رحمۃ اللہ علیہ) (ڈی۔ لٹ، اسلامک اسٹڈیز) نے ۲۰۰۵ء میں التفسیر، کراچی کا اجراء کیا تھا۔ اُن کو اعزازِ احیاء (۱۸، ستمبر ۲۰۱۳ء) حاصل ہوا، ان کے بعد التفسیر، صاحب زادہ ڈاکٹر محمد حسان خان اوج کی زیر نگرانی شائع ہو رہا ہے۔

(۱) التفسیر، میں اسلامی علوم و معاشرت کے متعلق، غیر شائع شدہ، تحقیقی مقالات، اردو اور انگریزی میں شائع کیے جائیں گے۔ تفاسیر قرآن، تراجم قرآن، مفہم قرآن، قرآنی علوم اور قرآنی تحقیقات پر مبنی مقالات کو ترجیح دی جائے گی۔

(۲) مقالے میں ایک سے زائد مقالہ نگاروں کے ناموں کو ہرگز قبول نہیں کیا جائے گا۔

(۳) مقالات کے حواشی و حوالہ جات پر خصوصی توجہ ملحوظ رکھیں۔ مروجہ معیاری طریقے پر عمل کیا جائے۔ نمونے کے طور پر درج ذیل مثال ملاحظہ کیجیے۔

۱۔ پرویز، غلام احمد، معراجِ انسانیت (لاہور، ادارہ طلوع اسلام، ۲۰۰۲ء) ص ۸۹

(۴) اگر ایک حوالہ کے بعد دوسرا حوالہ بھی اسی کتاب کا ہو تو ”ایضاً“ لکھیں۔ اگر صفحہ نمبر مختلف ہے تو اس طرح لکھیں گے ”ج ایضاً ص ۹۰“۔ اگر اسی کتاب کا حوالہ آگے آتا ہے تو مکمل حوالہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ صرف اتنا ہی لکھنے پر اکتفا کیجیے ”ج معراجِ انسانیت، ص ۱۲۱ / اگر تاریخ اشاعت درج نہ ہو تو ”س۔ ن“ یا ”سن عداد“ لکھیں۔ حوالے میں کتاب کا مقام اشاعت، پبلشر، بن اشاعت اور صفحہ نمبر لکھنا لازمی ہے۔

(۵) قرآنی آیت کا متن اسلامی جمہوریہ پاکستان سے منظور شدہ (ایکٹ (LIV) 1973ء بطور ناشران قرآن، رجسٹر) کے شائع کردہ قرآن مجید کے مطابق ہو۔ نیز آیات قرآنی کا حوالہ (آیت نمبر) دیتے ہوئے سورہ نمبر بھی ضرور لکھیں۔ مثال ملاحظہ کیجیے۔ ج النساء ۳۲/۳

(۶) Translation / ترجمہ صحیح الما ہے اور ”ترجمہ“ درست الما نہیں۔ کوشش کی جائے کہ قرآنی آیت کا ترجمہ خود کریں۔ حتمی درست اور با محاورہ ترجمہ تحریر کریں۔ مناسب ہوگا جدید ترجمہ ہو۔ اگر کسی اور کا ترجمہ قرآن نقل کر رہے ہیں، اس صورت میں حتم کا حوالہ دینا ضروری ہے۔ مثال ملاحظہ کیجیے۔

”حجیم کتاب ہے جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں“ ج۔۔۔۔۔ ج ترجمہ ڈاکٹر محمد طاہر القادری۔

(۷) اگر کتاب کی جلدوں پر مشتمل ہے تو جلد کا نمبر، صفحہ نمبر سے قبل تحریر کریں۔ اس کی بھی مثال ملاحظہ کیجیے:

۱۔ محمد کرم شاہ، ہی، ضیاء القرآن (لاہور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء) ج ۱، ص ۱۱۶

(۸) کتب احادیث کا حوالہ دیتے ہوئے باب اور حدیث نمبر کی وضاحت ضروری نہیں حوالہ اس طرح دیں:

یعنی صحیح بخاری (لاہور، فرید بک اسٹال، ۱۹۹۹ء) ج ۱، ص ۱۱۸

(۹) اخبارات و رسائل کا حوالہ اس طرح دیجیے (جلد نمبر اور شمارہ نمبر لکھنے کی ضرورت نہیں)۔

۵ روزنامہ جنگ، کراچی، ستمبر ۲۰۰۰ء، ص ۷

۹ ماہنامہ معارف، اعظم گڑھ، جنوری ۱۹۹۹ء، ص ۱۰

(۱۰) تمام مقالات A 4 سائز کے کاغذ پر ایک جانب ان پیج (Inpage) میں کمپوز کرا کر برقی پتے پر بھیجے جائیں۔

(۱۱) حروف کی جسامت "۱۳" پوائنٹ سائز ہو مقالہ کے ساتھ انگریزی زبان میں اس کا خلاصہ (Abstract) ضرور

شامل کیا جائے، جو اندازاً "۱۵۰" الفاظ پر مشتمل ہو، جس میں اس بات کی بھی وضاحت کی جائے کہ آپ نے اس مقالہ

میں کیا تحقیق کی ہے؟

(۱۲) مقالے کی اصل کاپی کے ساتھ دو نقول بھی ارسال کریں۔ اشاعت کے لیے قبول کیے جانے والے مقالات میں

اور ضروری ادارتی ترمیم تنسیخ اور تخلص کا حق محفوظ رکھتا ہے۔

(۱۳) الفاظ کا انتخاب بہتر سے بہتر لفظوں میں کیجیے۔ کوشش کیجیے کہ قرآنی اصطلاحات ہوں (مثلاً، اللہ، اللہ رب العالمین،

قرآن مجید، کتاب، قلم، مرسل، رسول/رسول اللہ، نبی، سلام علیہ/رضی اللہ عنہ، مومن، مسلم، صالح، عباد،

صلوٰۃ، صوم، حج، نکاح، طلاق، عدل، احسان، صدقہ، رزق)۔

(۱۴) اللہ، رسول اور قرآن کے ساتھ، میاں، شریف، پاک کے الفاظ سے اجتناب کریں، خلیفہ اول عبد اللہؑ

ابوبکر کے بجائے صدیق اکبر لکھیں۔

(۱۵) انبیاء، اصحاب رسول، کی تعظیم کرتے ہوئے ان کے نام کے ساتھ سلام علیہ، یا رضی اللہ عنہ لکھیں۔ اولیاء و صالحین،

علماء و اکابرین کے نام کے ساتھ رحمۃ اللہ علیہ لکھیں۔ * اور "بھی لکھ سکتے ہیں ان مختصر علامات کے تحریر کرنے سے تسلسل

برقرار رہتا ہے۔

(۱۶) اکابرین میں سے کسی ایک کے ساتھ علامہ، مولانا یا رحمۃ اللہ علیہ لکھا ہے تو دیگر کے ساتھ بھی لکھنا ہوگا

(مثلاً فاضل بریلوٹی، مولانا تھانوی، استاد مطہری، مولانا اثری) بار بار شیخ الاسلام، اعلیٰ حضرت، حکیم الامت،

علامہ اور مولانا جیسے القابات سے گریز کیجیے۔ اگر کسی ایک شخصیت کی دینی خدمات پر مقالہ ہے تو ضرورت کے تحت لکھ

سکتے ہیں۔ (۱۷) اکابرین کا مختصر نام اس طرح لکھیں کہ شناخت ہو جائے، تحقیقی مقالات میں کسی کی بے جا تعریف یا

بار بار عقیدت کا اعہار نہیں کیا جاتا۔

(18) فارسی، اردو، ہندی کی اصلاحات بھی استعمال کر سکتے ہیں۔ البتہ ان کا اہلا درست ہونا چاہیے (مثلاً پیغام بر، پیام بر، چوں کہ، چناں چہ، اس لیے، کے لیے، کتاب چہ، اس کا، اُن کا) اور انگریزی الفاظ کی اسپیلنگ بھی درست ہونی چاہیے۔ انگریزی میں رسول و نبی کے لیے میسنجر (Messenger) اور ماسٹر (Master) کے بجائے پروفٹ (Prophet) کی اصطلاح استعمال کریں۔

(19) مذکر، مؤنث، واحد، مثنیہ اور جمع کا بھی خیال رکھیں، واحد مذکر غائب کے لیے ”و“، ”واحد مؤنث غائب کے لیے“ عا“ لکھیں جیسے سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ، سیدہ خدیجہ رضی اللہ عنہا۔ اسی طرح اردو میں واحد کے لیے اس اور جمع کے لیے اُن لکھیں۔

(20) التفسیر میں کسی مقالے کی اشاعت کے لیے ادارہ کی طرف سے نامزد کردہ ماہرین کی تائید ضروری ہے۔ اس سلسلے میں ادارہ ناقابل اشاعت تحریروں کی مقالہ نگاروں کو واپسی کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا نیز واپسی کے خواہش مند کو واپسی کا خرچہ خود برداشت کرنا ہوگا البتہ اشاعت کی صورت میں مجلس التفسیر، ان کو التفسیر کی دو کاپیاں ارسال کرے گی۔

(21) التفسیر میں قرآن مجید اور ہکلی سالمیت (اسلامی جمہوریہ پاکستان اور افواج پاکستان) کے خلاف کوئی تحریر شائع نہیں ہو سکتی۔

ڈاکٹر شا کر حسین خان

(سجیکٹ اسپیشلسٹ، رکن، مجلس التفسیر، کراچی)

تحت التفسیر میں اشاعت کے لیے جملہ نگارشات کی ترسیل/ادارتی خط و کتابت مندرجہ ذیل پتے پر کی جائے:

پی او بکس 8413، جامعہ کراچی، کراچی 75270

E-mail: drhassanauj@hotmail.com

مشمولات

ششماى التفسیر، جلد ۱۰، مسلسل شماره ۲۸، جولائى۔ دسمبر ۲۰۱۶ء

- ۱۔ قرآنى اصطلاح "الکفر" کے اطلاق پہلویہ و نصاریٰ کے پس منظر
۸ ڈاکٹر سجاد علی
- ۲۔ بچوں کے حقوق اور قرآنى تعلیمات
۱۸ ڈاکٹر ظہور اللہ الازہری
- ۳۔ صفات خیرہ..... امین حمید اور علماء الکلام کے درمیان
۲۸ سید عبید اللہ جمیل
- ۴۔ امام امین حمید کے متبع و تجدید کا مطالعہ (فائدہ مند طبی علوم کے خصوصی حوالے کے ساتھ)
۵۲ ڈاکٹر محمود احمد
- ۵۔ مغربی فلسفہ حقوق انسانی کی آزادی اظہار رائے کا سرمایہ دارانہ معاشرت کے اثرات کا جائزہ
۶۹ محمد کاشف
- ۶۔ برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء میں "مسدس حالی" کا کردار
۸۰ ڈاکٹر حافظ محمد ثانی
- ۷۔ شیخ عبداللہ ہروی انصاریؒ کی حیات و خدمات کا خصوصی مطالعہ
۹۸ ڈاکٹر حامدہ علی عسکری
- ۸۔ الموسوعة الفقهية الكويتية، کا خصوصی مطالعہ
۱۰۸ ڈاکٹر حافظ حسین ازہر

۱۳۰ ۹۔ اتحاد امت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے سد باب کے لیے چند تجاویز

محمد یونس خالد

۱۳۸ ۱۰۔ برصغیر میں علم اصول فقہ کا ارتقاء

ڈاکٹر فاروق حسن

3 Sirah Based Society and Sustainable Development -11

Nigar Sajjad Zaheer

9 BELIEF AS SOCIAL IMMUNITY -12

Amjad Sobail

19 Determinism and the Possibility of Morality -13

Prof. Dr. Zahoor H. Baber

33 EFFECTS OF SOCIO-DEMOGRAPHIC AND RELIGIOUS
DETERMINANTS ON THE LEVEL OF DEPRESSION AMONG
ELDERLY LIVING IN OLD AGE HOMES: A CASE STUDY OF
KARACHI -13

Dr. Kaneez Fatima/Sadia Rehman

(مجلس التفسیر کا مقالہ نگاروں کی رائے سے سو فیصد متفق ہونا ضروری نہیں ہے)

قرآنی اصطلاح ”الکفر“ کے اطلاقی پہلو

یہود و نصاریٰ کے پس منظر میں

ڈاکٹر سجاد علی

اسسٹنٹ پروفیسر، انٹرنیشنل ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، شاہ عبداللطیف یونیورسٹی

Abstract

This topic has been under discussion that Jews and Christians are non-Muslims or they are just considered People of Book (Aihle-e-Kitab). Most of the Islamic scholars of the world are of the view that Jews and Christians come in the category of non-believers but a section of Muslim ummah argues that in the light of the Holy Quran, Jews and Christians are called People of Book and they are not non-Muslims. They can only be termed as People of Book. The Holy Quran makes mention of the People of Book forty one times and every time it explains non-Muslims and People of Book separately. From this point of view, it becomes quite clear that non-Muslims and People of Book are entirely two different religious terms/faiths. Moreover, some Jews and Christians have preached the oneness of Allah Almighty. However, Muslim scholars and religious experts should treat them as People of Book rather than the Jews and Christians so that a vast gulf of differences may be bridged for humanity..

Key Words: People of the book, Islamic Scholars, Jews, Christians, Non-Muslims

یہود و نصاریٰ کے کفر و شرک کے حوالے سے محققین و فقہاء کے درمیان ہمیشہ سے اختلاف رہا ہے۔ گلوبلائزیشن کے اس دور میں یہ موضوع بہت زیادہ الجھ کے سامنے آیا ہے کیونکہ سماجی روابط کے فاصلے بہت تیزی کے ساتھ کم ہوئے جس سے سماج میں بہت زیادہ قربت پیدا ہوئی۔ جس کی وجہ سے مذہبی تکثیریت علاقائی سطح سے نکل کر عالمگیر سطح پر پہنچ چکی ہے۔ آج ممکن ہے کہ ایک ہی گھر میں والد مسلم، باپ عیسائی اور بچے یہودی ہوں۔ اس طرح کے مسائل مغربی ممالک میں دیکھنے کو بہت زیادہ ملتے ہیں۔ ان مسائل کے حل کے لئے سماج میں بسنے والے مذاہب کے درمیان ہم آہنگی کے لئے لازمی ہے کہ مذاہب کے بارے میں کما حقہ آگاہی حاصل ہو۔ علاوہ ان مذاہب کے بارے میں مروجہ خیالات اور نظریات کی تفہیم جدید بھی لازم ہے تاکہ انسانیت کے درمیان قربت اور ہم آہنگی میں اضافہ ہو۔ اس لئے موجودہ معاشرتی کشش میں یہودیت، عیسائیت اور دیگر مذاہب کے بارے میں

قرآنی اصطلاح "الکفر" کے اطلاقی پہلو یہود و نصاریٰ کے پس منظر میں

قرآن وحدیث کے تناظر میں ایک واضح اور صحیح رائے قائم کرنا انتہائی ضروری ہے تاکہ مسلمانوں کی نئی نسل کو دیگر مذاہب کے ساتھ روابط اور تعلقات قائم کرنے میں اسلامی نقطہ نگاہ سے واضح ہدایات مل سکیں۔ اسی تناظر میں اس تحقیقی مقالے کو مرتب کیا گیا ہے۔

"کفر" عربی زبان کی اصطلاح ہے جس کا عمومی مفہوم اسلام کا انکار سمجھا جاتا ہے۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ Infidelity (۱) کیا جاتا ہے۔ عربی لغت میں بنیادی طور پر کفر کے دو معانی ہیں، ایک چھپانا اور دوسرا انکار۔ باقی جتنے بھی کفر کے لغوی مفہام ہیں وہ ان دو معانی سے مستنبط ہیں۔ قرآن مجید میں کفر کا لفظ زیادہ تر اول الذکر یعنی "چھپانے" کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری ہے:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ۔ (۲)

"پہلے جنہوں نے (حق کو چھپا کر) کفر کیا اور اس حال میں مرے کہ وہ کافر ہی تھے۔" (۳)

اسی سے شرعی احکام میں ایک اصطلاح "کفارہ" بھی مستعمل ہے جس کا مفہوم یہی ہے کہ شرعی احکام میں کوتاہی ہونے کی صورت میں اس کوتاہی اور کمی کو چھپانے کا طریقہ یہ ہے کہ متبادل کوئی اور عبادت بجالائی جائے اس عبادت کو کفارہ کہا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں جن آیات میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے ان میں بعض مواقع پر اس کا ترجمہ مٹانا بھی کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

إِنْ تَجِدُوا كُفَّارًا فَمَا تَنْفَعُونَ عَنْهُ كُفْرًا عَنْكُمْ سَيُنَافِئُكُمْ وَنَذْجَلُكُمْ مَدْخَلًا سَكْرِمًا (۴)

"اگر تم کبیرہ گناہوں سے جن سے تمہیں روکا گیا ہے بچتے رہو تو ہم تم سے تمہاری چھوٹی برائیاں مٹا دیں

گے اور تمہیں عزت والی جگہ میں داخل فرما دیں گے۔" (۵)

مٹانا درحقیقت چھپانے کے مفہوم سے ماخوذ ہے ورنہ لغوی اعتبار سے کفر مٹانے کے معنی نہیں دیتا ہے۔ اسی طرح بعض آیات میں شکرین یا شکری کے مفہوم میں بھی اس لفظ کا ترجمہ کرتے ہیں۔ جیسا کہ مشہور آیت ہے:

وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُوا لِي (۶)

"میرا شکر ادا کیا کرو اور میری ناشکری نہ کیا کرو۔" (۷)

ان شکرین نے اس آیت کا ترجمہ ناشکری کیا ہے۔ جبکہ لغوی ترجمہ یوں ہونا چاہیے کہ میرا شکر کرو اور میرے نعمتوں کو نہ چھپانا۔ جبکہ ناشکری کا ترجمہ درحقیقت نعمتوں کو چھپانے کے مفہوم میں ہی ہے۔ کیونکہ:

"شکری کو کفر سے لے کہتے ہیں کہ اس میں محسن کے احسان کو چھپانا ہے۔" (۸)

اسی طرح تہذیب ترین تفسیر امتیاز نے بھی یہی لکھا ہے:

وَلَا تَكْفُرُونَ [فِيهِ حَذَفٌ، وَتَقْدِيرُهُ: وَلَا تَكْفُرُوا نِعْمَتِي، لِأَنَّ الْكُفْرَ هُوَ سَتْرُ

النِّعَمِ حَتَّى لَا يَسْتُرَ النِّعَمَ] (۹)

جیسا کہ کیا گیا کہ کفر کے معنی اور رائج العمل لغوی معنوں میں ایک معنی "انکار" کے ہیں۔ لغوی اعتبار سے اس انکار کا مطلب ستر یا چھپانا ہے۔ جبکہ حقیقت انکار کے مفہوم میں یہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں جتنے بھی مواقعوں پر کفر کی

قرآنی اصطلاح ”الکفر“ کے اطلاقی پہلو یہود و نصاریٰ کے پس منظر میں

اصطلاح استعمال ہوئی ہے ان میں بھی عقائد کے ساتھ ساتھ نعمات الہی اور احکام خداوندی کے انکار کے مفہیم میں استعمال ہوئی ہے۔ بلکہ کوئی ایک آیت بھی ایسی نہیں ہے جو نعمات الہی یا نظریات سے ہٹ کر کوئی عمومی مفہوم دیتی ہو۔ ان تمام آیات کا اجمالی جائزہ لیا جائے تو وہی مفہیم ابھر کر سامنے آتے ہیں، ایک نعمت الہی کے مقابلے میں ناشکری (نعمات الہی کو چھپانا اور دوسرا ایمان کے مقابلے میں انکاری۔ پس ثانی الذکر کو عمومی طور پر اسلامی اصطلاح میں کفر کہا جاتا ہے۔ قرآن کی متعدد آیات اسی دوسرے مفہوم پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسا کہ ارشاد ہوتا ہے:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۱۰)

”وہی ہے جس نے تمہیں پیدا کیا، پس تم میں سے (کوئی) کافر ہو گیا، اور تم میں سے (کوئی) مؤمن ہو گیا،

اور اللہ ان کا میں کو جو تم کرتے ہو خوب دیکھنے والا ہے۔“ (۱۱)

الخلاصہ یہ ہے کہ کفر کے لغوی مفہوم انکار کرنا اور چھپانے کے ہیں۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ایمان کے مقابلے میں آیا ہے جس کا تقابلی مطلب یہی ہوا ہے کہ خدا کے وجود کے انکار کے ساتھ ساتھ خدائی احکامات کے انکاری کو کفر تصور کیا جائے گا۔ موضوع کے اعتبار سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسی مفہوم میں یہود و نصاریٰ کو بھی کافر سے معنون کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

قرآنی اصطلاح ”الکفر“ (مع الف لام) قرآن مجید میں کل گیارہ مرتبہ استعمال ہوئی ہے، تاہم لفظ ”کفر“ (بغیر الف لام) ۲۶ طریقوں سے کم و بیش ۳۶۴ مرتبہ آیا ہے۔ ان تمام آیات کا جائزہ لیا جائے تو ہمارے سامنے قرآنی معلومات کچھ یوں سامنے آتی ہیں۔ قرآن مجید میں اہل الکتاب کی اصطلاح کل ۳۱ مرتبہ آئی ہے جس میں سے چھ مرتبہ ان کو کفر کی اصطلاح کے ساتھ ملحق کر کے بیان کیا گیا ہے اور اگر اہل کتاب سے مراد صرف یہودی اور عیسائی لیا جائے تو یہودیوں کے لئے ایک مرتبہ کہ وہ حضرت عزیر کو ابن اللہ اور نصاریٰ کو بھی ایک مرتبہ کہ وہ حضرت عیسیٰ کو ابن اللہ قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح اہل کتاب کا نام لے بغیر عیسیٰ ابن اللہ کا تذکرہ بھی ایک دفعہ ہوا ہے:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (۱۲)

”بیشک ان لوگوں نے کفر کیا جو کہتے ہیں کہ بھینٹا اللہ مسیح ابن مریم ہی (تو) ہے۔“ (۱۳)

یوں حضرت عیسیٰ بن مریم کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کا ذکر قرآن مجید میں سات مرتبہ آیا ہے جبکہ پانچ مواقع پر عیسیٰ بن مریم کے ساتھ حضرت عیسیٰ کا تذکرہ ملتا ہے۔ ان تمام آیات کے پیش نظر علماء اسلام کے ایک طبقہ نے اہل کتاب بالخصوص یہود و نصاریٰ کو کافر قرار دیا ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان آٹھ آیات کا بلا کسی تعصب اور عقیدت کے از سر نو جائزہ لینا ہوگا۔ بھینٹا ان قرآنی نصوص سے انکار ممکن نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اس سلسلے میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ کیا جن چھ آیات میں کفر کو اہل کتاب سے ملحق کر کے بیان کیا گیا ہے اس کفر سے یہی وہ اصطلاحی و شرعی کفر مراد ہے جس کو آج کے دور میں متکلمین نے بیان کیا ہے؟ کیا ان آیات میں کفر سے مراد ہمیشہ ذات پروردگار کے وجود اور وحدانیت کا انکار ہے؟ کیا تمام کے تمام اہل کتاب بالخصوص یہود و نصاریٰ اس نظریہ کے قائل ہیں؟

اکثر مسلم محققین (فقہاء و مفسرین) یہود و نصاریٰ کو مشرک قرار دے کر انہیں نجس سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک مشہور آیت بطور دلیل پیش کی جاتی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَابِهِمْ هَذَا
وَأَنْ حِفْظُهُمْ غِيْلَةٌ فَسَوْفَ يُغَيِّبُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ أَنْ اللَّهُ غَلِيْبٌ حَكِيْمٌ (۱۳)
”اے ایمان والو! مشرکین تو سراپا نجاست ہیں سو وہ اپنے اس سال کے بعد (یعنی فتح مکہ کے بعد ۹ھ سے)
مسجد حرام کے قریب نہ آنے پائیں، اور اگر تمہیں (تجارت میں کمی کے باعث) مغلی کا ڈر ہے تو (گھبراؤ
نہیں) مگر قریب اللہ اگر چاہے گا تو تمہیں اپنے فضل سے مال دار کر دے گا، بیشک اللہ خوب جاننے والا
بڑی حکمت والا ہے۔“ (۱۵)

اس آیت میں مشرکین کو نجس قرار دیا گیا ہے۔ اکثر مسلم محققین (فقہاء و مفسرین) نے کلی طور پر تمام مشرکین کو نجس (پلید قرار
دیا ہے وہی پر بعض محققین و مفسرین کے نزدیک اس آیت کے مصداق سارے یہود و نصاریٰ نہیں بلکہ مشرکین مکہ ہیں۔ اگر اس بات
کو تسلیم کیا جائے کہ اس آیت سے مراد صرف مشرکین مکہ ہیں تو پھر یھیا عیسیٰ و عزیر کو ابن اللہ کے نظریہ رکھنے والے بھی مکہ کے یہود
نصاریٰ ہیں کیونکہ نجس والی آیت کے بعد ایک آیت چھوڑ کر دوسری آیت میں ابن اللہ کا تذکرہ ہوا ہے۔ یعنی یہ دونوں موضوعات
ایک ساتھ قرآن میں بیان ہوئے ہیں۔ اس لئے یہ آیت بھی اسی حکم میں ملحق ہے یعنی آیت نجس کے مصداق مشرکین مکہ ہیں تو وہی
پر یہ نتیجہ کے مصداق بھی مکہ کے کفار ہیں۔ جس سے ایک مفہوم یہی نکلتا ہے کہ عزیر و عیسیٰ کو اللہ کا بیٹے ماننے والے اس زمانے
کے کلمہ بدعت بننے والے) یہودی و نصاریٰ تھے۔ اگر اس بات کو مان لیا جائے تو اس شرک و کفر والی آیت کے مصداق اہل کتاب
بھی یہودی و نصاریٰ قرار نہیں پاتے ہیں بلکہ یہود و نصاریٰ میں سے ایک گروہ و فرقہ ایسا ہے جو اس عقیدے کا حامل ہے۔ اس
آیت کی تفسیر میں خود موجود ہے:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ
لِيُضِلُّوا قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتِلْهُمْ اللَّهُ أَمَّا يُؤْفِكُونَ (۱۶)
”یہودیہ نے کہا: عزیر (علیہ السلام) اللہ کے بیٹے ہیں اور نصاریٰ نے کہا: مسیح (علیہ السلام) اللہ کے بیٹے
ہیں۔ یہ ان کا (تھو) قول ہے جو اپنے موند سے نکالتے ہیں۔ یہ ان لوگوں کے قول سے مشابہت (اختیار)
گتے ہیں (ان سے) پہلے کفر کر چکے ہیں، اللہ انہیں ہلاک کرے یہ کہاں بیکے پھرتے ہیں۔“ (۱۷)

”عزیر“ (عزیر عیسیٰ ابن اللہ) النجود اور نصاریٰ (ال معرفہ) کے ساتھ آیا ہے۔ ال معرفہ اسم مکررہ کو اسم معرفہ
تکرار سے آتا ہے جس کا عام مفہوم یہی ہوتا ہے کہ عموم سے خصوص میں معنی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ لہذا ان دونوں آیات میں ال
معرفہ استعمال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ خاص یہودی و عیسائی گروہ ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ عمومی طور پر تمام یہودی و
عیسائی گروہ میں سے یہ خاص گروہ موجود ہیں جو ابن اللہ کا عقیدہ رکھتا ہے۔ بنیادی طور پر یہ گروہ حیات رسول

میں کہ میں موجود تھا ممکن ہے کہ ایسے گروہ ان مذاہب میں آج بھی دنیا کے مختلف علاقوں میں موجود ہو۔ لہذا قرآنی حکم سے انکار نہیں لیکن دوسری طرف ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ عزیر اور عیسیٰ علیہم السلام کے ابن اللہ کا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا کوئی مختلف عقیدہ ہے۔ دور حاضر میں بھی ان دونوں مذاہب کی تعلیمات میں اس طرح کا کوئی واضح عقیدہ موجود نہیں ہے۔ عمومی طور پر یہودیت کا عقیدہ محویت اور عیسائیت کا عقیدہ تثلیث کو شرک و کفر کا مظہر اور عملی شکل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دونوں مذاہب کے نزدیک مطلقاً اس سے شرک باللہ مراد نہیں ہے۔ یہ ہمارے موضوع کا حصہ نہیں ہے کہ ان مذکورہ عقائد کی حقیقت پر بحث کریں صرف اتنا کہنا مقصود ہے کہ تمام یہود و نصاریٰ ان عقائد سے شرک باللہ تعبیر نہیں کرتے ہیں۔ محققین اور علماء کی اکثریت ان دونوں مذاہب کے مذکورہ عقائد کی تعبیرات کو متج بہ شرک قرار دیتے ہیں۔ یوں تو اسلام کے ماننے والوں میں بھی ایسے نظریات موجود ہیں جس کو بعض لوگ شرک سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے کہ غیر اللہ سے مدد طلب کرنا، اہل سنت اور اہل تشیع میں عمومی طور پر جائز اور مباح فعل ہے لیکن اہل حدیث (اہل سنت کا ایک فرقہ) غیر اللہ سے مدد طلب کرنا شرک تصور کرتے ہیں۔ یقیناً اصل حکم میں غیر اللہ سے مدد طلب کرنا جائز نہیں ہے، شیعہ و سنی کی اکثریت غیر اللہ کی مدد کو حقیقت حکم خدا کے مظہر اور وسیلہ سمجھتے ہیں۔ یوں اس طرح کے احداث اور نظریات تو خود اسلام کے مختلف مکاتب فکر میں بھی موجود ہیں۔ اگر نظریات کے تعبیری پہلو میں اختلاف پر کفر کا فتویٰ لگنا شروع ہو جائے تو پھر شاید دنیا میں کوئی مسلمان فرقہ باقی نہیں رہے گا۔ عیسائیت کے عقائد کا جائزہ لیا جائے تو ان کا بنیادی عقیدہ تثلیث ہے۔ قرآن مجید نے تین مواقع پر اس عقیدہ کا ذکر کیا ہے۔ عقیدہ تثلیث کی مختلف تعبیرات میں سے ایک تعبیر یحییٰ ایسی بھی ہے جس سے تین خداؤں کا مجموعہ سے ایک خدا بنتا ہے۔ عیسائی علماء اس عقیدہ کی مختلف تعبیرات پیش کرتے ہیں۔ عقیدہ تثلیث کی مختلف تعبیرات بیان کی گئی ہیں جن میں سے ایک تعبیر کے مطابق یہ تینوں الگ الگ حیثیت کے حامل ہیں، دوسرا اور تیسرا ایک خدا کے مظہر ہیں۔ یہ ایک ایسی تعبیر اور تشریح ہے جس کی بنیاد پر عیسائیت کو کافر اور شرک قرار دینا مشکل ہے البتہ عیسائیت کے زیادہ تر علماء اور محققین نے ایک تشریح یہ بتائی ہے کہ یہ تینوں الگ الگ ہونے کے باوجود ایک ہیں یعنی تین ایک ہیں یا ایک تین ہیں۔ بعض عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ:

”باپ، بیٹے اور روح القدس کے مجموعہ کا نام خدا ہے“ (۱۸)

اس صورت میں عیسائیت کے اس بنیادی عقیدے میں تو حید خالص باقی نہیں رہتا ہے بلکہ شرک باللہ صادق آ جاتا ہے۔ قرآن نے اس کو صراحت کے ساتھ پیش کیا ہے:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ قُلُوبَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَكُنْ مِنَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ لِكَيْتُمْ شَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (۱۹)

”بیکہ ایسے لوگ (بھی) کافر ہو گئے ہیں جنہوں نے کہا کہ اللہ تین (معبودوں) میں تیسرا ہے۔ حالانکہ معبود یکا کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور اگر وہ ان (یہودہ باتوں) سے جو وہ کہہ رہے ہیں باز نہ آئے تو ان میں سے کافروں کو دردناک عذاب ضرور پہنچے گا۔“ (۲۰)

یہنا قرآنی نقطہ نظر سے اس بات کی گنجائش نہیں ہے۔ یہی عقیدہ کی تعبیر ہے کہ عیسائیت کا ایک گروہ حضرت عیسیٰ کو اللہ کا

جیسا تصور کرتا ہے۔ قرآن مجید نے اس عقیدہ کا ذکر کرتے ہوئے اس کی نفی کی ہے۔

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَتَخْفَى بِاللَّهِ وَبِحَبْلِهِ (۲۱)

”اے کتاب والو! اپنے دین میں زیادتی نہ کرو اور اللہ پر نہ کہو، مگر مسیح عیسیٰ مریم کا بیٹا، اللہ کا رسول ہی ہے اور اس کا ایک کلمہ، کہ مریم کی طرف بھیجا اور اس کے یہاں کی ایک روح، تو اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان لاؤ اور تمہیں نہ کہو، باز رہو اپنے بھلے کو، اللہ تو ایک ہی خدا ہے، پاکی اُسے؛ اس سے کہ اس کے کوئی بچہ ہو اس کا (اسی کا مال ہے، جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے اور اللہ کا فی کار ساز) ہے۔“ (۲۲)

اسی طرح ایک اور جگہ میں بھی اسی طرح کا تذکرہ ہوا ہے:

لَقَدْ خَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ اغْلِبُوا عَلَى النَّاسِ فَإِنَّي أَنَا رَسُولُ اللَّهِ قَدْ خَلَّيْتُ إِلَيْكُمْ بِاللَّهِ فَقَدْ خَرَّمْتُ عَلَيْكُمُ الْبَيْتَ وَمَا وَفَا النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (۲۳)

”بیشک کافر ہیں وہ، جو کہتے ہیں کہ اللہ وہی مسیح مریم کا بیٹا ہے اور مسیح نے تو یہ کہا تھا، اے بنی اسرائیل اللہ کی بندگی کرو، جو میرا رب اور تمہارا رب، بیشک جو اللہ کا شریک ٹھہرائے تو اللہ نے اس پر جنت حرام کر دی اور اس کا عھد کا دوزخ ہے اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔“ (۲۴)

قرآن مجید کی ان آیات میں صریح طور پر بیان ہوا ہے کہ جو لوگ حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بیٹا (شریک) قرار دیتے ہیں وہ لوگ خارج کافر ہیں لیکن یہ مذہب عیسائیت کا مسلمہ عقیدہ نہیں ہے۔ کہنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اصل عیسائیت اور یہودیت میں توحید ہی عیسائی عقیدہ ہے۔ انجیل اور بائبل کی اصل تعلیمات میں عقیدہ توحید کی تاکید کی گئی ہے۔ ”تو خداوند اپنے خدا کو سجدہ کر اور صرف اسی کی عبادت کر سحر صرف یہی نہیں کہ وہ اس کے قائل تھے بلکہ ان کی ساری کوششوں کا مقصد یہ تھا کہ زمین پر خدا کے امر شرعی کی اسی طرح اطاعت جو جس طرح آسمان پر اس کے امر نگوینی کی اطاعت ہو رہی ہے۔“ تیری بادشاہی آئے۔ تیری مرضی جیسی آسمان پر چلتی ہے زمین پر بھی ہو“ پھر یہ بات کہ مسیح علیہ السلام اپنے آپ کو نبی اور آسمانی بادشاہت کے نمائندے کی حیثیت سے پیش کرتے تھے یہ اسی حیثیت سے لوگوں کو اپنی اطاعت کی طرف دعوت دیتے تھے جو کہ ان کے متعدد اقوال سے معلوم ہوتا ہے۔ (۲۵)

عیسائیت کے بعض گروہوں کا ہمیشہ سے یہ نظریہ بھی رہا ہے کہ عیسیٰ اللہ کی طرف سے صرف ایک مسیح ہیں نہ کہ ابن اللہ۔ عیسائیت کی عیسائی عقیدہ یہ ہے تو کسی ایسی تحریکیں ملتی ہیں جو گاہے بگاہے عیسائیت کے عقیدہ تثلیث سے بغاوت کرتے ہوئے خالص توحید

"یہود وہ مسمر (گواہان خدا) (اس) تثلیث سے اختلاف کرتے ہیں کہ ایک ایسا وقت بھی تھا جب خدا جس کا اصل نام یہوداہ ہے اکیلا تھا۔ اس لیے ایک ایسا وقت بھی تھا جب یہوداہ تمام کا ناس میں اکیلا تھا۔ تمام تر زندگی قوت اور قوت حلیلہ اس میں تھی۔ لیکن یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ اکیلا پن محسوس کرتا تھا۔ کیونکہ وہ اپنے آپ میں مکمل ہے اور کوئی ایسی چیز نہیں جس کی وہ کی محسوس کرتا ہو۔" (۲۶)

اس سے اندازہ ہوتا ہے یہوداہ و مسمر کے نزدیک حقیقی طور پر خدا ایک ہی ہے۔ اسی طرح عیسائیت میں ایسے فرقے ہمیشہ سے موجود رہے ہیں جو توحید خالص کے معتقد ہیں۔ عیسائیت کے دو بڑے فرقے کیتھولک اور پروٹیسٹنٹ کی اکثریت تثلیث کے عقیدے کی قائل ہیں تاہم متعدد چھوٹے فرقے آج بھی موجود ہیں جو حضرت عیسیٰ کو صرف مسیح مانتے ہیں۔

"عیسائیوں کا سب سے پرانا فرقہ جن کو "آیینان" کہتے ہیں، مسودہ شمار ہوتا ہے۔ وہ حضرت عیسیٰ (ع) کو صرف خدا کا رسول سمجھتے ہیں اور الوہیت کے مقام کو ذات اقدس الہی سے منحصر کرتے ہیں۔ بہت سے قرآین موجود ہیں کہ حقیقی عیسائیت، توحید اور خدا کی حقیقی وحدانیت کی بنیاد پر قائم ہے۔ ابتدائی صدیوں میں بہت سے ایسے خطوط لوگوں کے پاس موجود تھے جن میں حضرت عیسیٰ کو دوسرے پیغمبروں کی طرح پیغمبر اور خدا کو واحد سمجھتے تھے۔ ان خطوط میں دو عجیب و غریب نکتے، جواب متروک ہو گئے ہیں، اپنی طرف متوجہ کرتے ہیں: اول: اکثر و بیشتر خطوط میں حضرت عیسیٰ کو خدا کا رسول اور نبی کے عنوان سے پیش کیا ہے اور خدا، خالق یا رب نہیں بیان کیا ہے۔ دوسرے عیسائیت کے آغاز میں ایسے خطوط پائے جاتے ہیں جن میں لوگوں اور اٹھائیویں کی حمایت اور سرمایہ داری، قدرت اور حکومت کی مخالفت موجود تھی۔" (۲۷)

بہر حال اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار کرنے والے متعدد عیسائی گروہ آج بھی دنیا بھر میں موجود ہیں۔ تاہم عیسائیت کے دو بڑے فرقے کیتھولک اور پروٹیسٹنٹ عیسیٰ ابن اللہ کے عقیدے کے ہی حامل ہیں اور ان کے علاوہ نے مختلف (معتنوی) تحویلات کے ذریعے حضرت عیسیٰ کو خدا کے فرزند قرار دیا ہے۔ عرف عام میں اس عقیدہ کو doctrine of Trinity (یعنی تین ایک کا مفہوم) کہا جاتا ہے۔ اور یہ عقیدہ مذہب عیسائیت میں کسی نہ کسی گروہ کا عقیدہ ہمیشہ سے رہا ہے جب تو قرآن مجید نے اس کا ذکر کیا ہے۔ البتہ یہ عیسائیت کا مسلمہ عقیدہ نہیں ہے۔ بنیادی طور پر حضرت عیسیٰ کی حیثیت کے بارے میں خود عیسائیت تین حصوں میں منقسم ہے ایک کا بنیادی نظریہ یہی ہے جو اسلام کا نظریہ ہے کہ حضرت عیسیٰ اللہ کا بندہ اور رسول ہیں جبکہ ایک خود عیسیٰ کا جالٹ و تلاش کے تحت خدا تصور کرتے ہیں جبکہ ایک گروہ حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بیٹا تصور کرتا ہے۔ ہمارا مدعا یہی ہے کہ اصل عیسائیت میں آخر الذکر دونوں کی گنجائش نہیں ہے، عیسائیت کی اصل تعلیمات کے مطابق توحیدی کا عقیدہ عیسائیت میں موجود ہے، ہمیں اس کے مطابق ان کے ساتھ معاملے کرتے ہوئے بعد الذکر دونوں کے بارے میں مباحثہ و مذاکرہ کو جاری رکھنا چاہیے۔ اگر آج کی عیسائیت جانی الذکر کی قائل ہوئی ہے تو یہ ایک انحرافی پہلو ہے جس کی طرف عالمانہ و محققانہ بحث و مباحثہ کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ اس کی بنیاد پر اصل عیسائیت کو پس پشت میں ڈال کر کفر و شرک کے الزامات لگائے جائیں۔ عیسائیت کی مانند یہودیت بھی اہل

کتاب ہیں انہیں بھی مشرک اور کافر نہیں کہنا چاہیے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ یہودیت کا بھی بنیادی عقیدہ توحید ہے۔ یہودیوں کے بعض فرقے مسلمانوں اور عیسائیت کے مقابلے میں توحید کے حوالے سے زیادہ سخت گیر ہیں۔ یہودیت اور عیسائیت کو کافر اور مشرک کے صدیق اس لئے بھی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیونکہ قرآن مجید کی متعدد آیات ایسی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے مشرکین اور اہل کتاب کے احکامات کو عند الخد ایمان کیا ہے۔ اگر یہود و نصاریٰ کافر اور مشرک ہوتے تو پھر اللہ تبارک و تعالیٰ ان کو مشرکین سے الگ الگ کر کے بیان نہیں کرتے۔ جیسے کہ اہل کتاب کے ساتھ معاملات زندگی کو استوار کرنے کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے جبکہ مشرکین اور کافروں کے ساتھ معاملات زندگی کو استوار کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

لَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَا مَمْنَةً مُّؤْمِنَةٍ غَيْرَ مِمَّنْ مُشْرِكِيَةً وَلَوْ أَعْبَدْتُمْكُمْ (۲۸)

”اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں کیونکہ مومنہ لونڈی مشرک عورت سے بہتر ہے اگرچہ وہ تمہیں بہت پسند ہو اور مشرکین کو بھی لڑکیاں نہ دینا جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں اور مومن غلام مشرک سے بہتر ہے اگرچہ وہ تمہیں بہت پسند ہو۔“ (۲۹)

جبکہ اہل کتاب کے ساتھ عقد نکاح کی اجازت ہے۔

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الدِّينِ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الدِّينِ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصَيْنِينَ غَيْرَ مُسْفِيحِينَ وَ لَا مُتَعَلِّقِينَ أَخَذَانِ (۳۰)

”آج تمہارے لیے تمام پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور اہل کتاب کا کھانا بھی تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا کھانا ان کے لیے حلال ہے اور پاک دامن عورتیں نیز جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی ہے ان کی پاک دامن عورتیں بھی حلال کر دی گئی ہیں (بشرطیکہ ان کا حق مہر دے دو پاکیزگی کے ساتھ نہ کھلا کھلم زنا کی اجرت کے طور پر اور نہ پوشیدہ طور پر دوستی کے انداز سے۔“ (۳۱)

ان آیات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اہل کتاب اور مشرک دو الگ الگ گروہ ہیں جب ہی تو خالق کائنات نے مشرکین سے ازدواجی زندگی استوار کرنے کی اجازت نہیں دی جبکہ اہل کتاب کے ساتھ اس بات کو جائز قرار دیا ہے جو اس بات کی خلاف ورزی کرتا ہے کہ اہل کتاب کلی طور پر مشرک اور کافر نہیں ہیں۔

نتیجہ:

- ۱۔ قرآنی روح سے یہود و نصاریٰ مطلقاً کافر، مشرک، مرتد نہیں ہیں لہذا انہیں صرف اہل کتاب تصور کیا جائے۔
- ۲۔ قرآن مجید میں اہل الکتاب کی اصطلاح کل ۳۰ مرتبہ آئی ہے جس میں سے چھ مرتبہ ان کو کفر کی اصطلاح کے ساتھ ملحق کر کے بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ان آیات سے بھی مطلقاً یہود و نصاریٰ کافر قرار نہیں پاتے ہیں بلکہ ان کے درمیان ایک گروہ مشرک و کافر ہمیشہ سے رہا ہے اور آج بھی یہ گروہ موجود ہے۔ قرآن نے اسی مناسبت سے اس کو بیان کیا ہے لیکن دوسری طرف من

- ۱۔ حیث مذہب قرآن نے انہیں مشرک و کافر قرار نہیں دیا ہے۔
- ۲۔ قرآن مجید میں اہل کتاب کا تذکرہ تقریباً اکیس دفعہ ہوا اور ہر دفعہ اہل کتاب کو مشرکین سے علیحدہ کر کے بیان کیا گیا ہے لہذا اہل کتاب اور مشرکین کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔
- ۳۔ قرآن کی آیت سورہ توبہ میں واضح انداز میں مشرکین اور اہل کتاب کے احکامات کو الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ جس سے اہل کتاب سے معاشرتی اور سماجی تعلقات قائم کرنے کی واضح دلیل ملتی ہے۔
- ۵۔ مذہب عیسائیت کے اصل تعلیمات میں توحید باری تعالیٰ موجود ہے اور بعد کے ادوار میں بھی ان کے اندر توحیدی فرقے موجود ہیں۔ دور حاضر میں بھی توحید خالص کے عقیدہ کے حامل فرقے اس مذہب میں پائے جاتے ہیں۔
- ۶۔ عیسائیت کی طرح مذہب یہودیت بھی اپنی اصل میں توحیدی مذہب ہے۔ ان کے درمیان بعض یہودیوں کا ہمیشہ سے توحید خالص کا عقیدہ موجود رہا ہے۔ یہاں تک کہ آج بھی ان کے درمیان سخت گیر موجدین کی ایک بڑی تعداد موجود ہے۔
- ۷۔ انجیل تحریف شدہ ہونے کے باوجود عقیدہ تثلیث (تین ایک یا ایک تین) کی تعبیر کی تائید نہیں کرتی ہے اس لئے مسلمان محققین اور علماء کو بھی عیسائیت کے بارے میں مشرک و کافر کہنے کے بجائے انہیں صرف اہل کتاب سے یاد کرنا چاہئے تاکہ انسانی وحدت میں موجود رکاوٹیں دور ہو سکیں۔

حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ انگلش اردو ڈکشنری
- ۲۔ القرآن: ۱۶۸:۳
- ۳۔ طاہر القادری، ڈاکٹر، عرفان القرآن (اردو ترجمہ) لاہور، منہاج القرآن پبلیکیشنز، ۲۰۰۵ء، البقرہ: ۱۶۱
- ۴۔ القرآن: ۳۱:۳
- ۵۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، انشاء: ۳۱
- ۶۔ القرآن: ۱۵۲:۳
- ۷۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، البقرہ: ۱۵۳
- ۸۔ فتح عثمانی، محمد تقی، معارف القرآن (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، ۱۹۶۹ء)، ج ۱، ص ۶۳
- ۹۔ فتح عثمانی، محمد تقی، معارف القرآن، ج ۲، ص ۳۰
- ۱۰۔ القرآن: ۲۴:۳
- ۱۱۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، المائدہ: ۳
- ۱۲۔ القرآن: ۵:۵

- ۳۳۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، المائدہ: ۱۷
- ۳۴۔ القرآن: ۲۷۹
- ۳۵۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، التوبہ: ۲۸
- ۳۶۔ القرآن: ۳۷۹
- ۳۷۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، التوبہ: ۳۰
- ۳۸۔ جیس، غلام رسول، پروفیسر، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، لاہور، علم و عرفان پبلیشرز، جنوری ۲۰۰۶ء، ص ۵۳۷، بحوالہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، ص ۴۹۷، ج ۲۲، مقالہ توحید
- ۳۹۔ القرآن: ۷۳۵
- ۴۰۔ طاہر القادری، عرفان القرآن، المائدہ: ۷۳
- ۴۱۔ القرآن: ۱۷۱۳
- ۴۲۔ طاہر شفیع حسینی، تفسیر معارف القرآن (کراچی: مکتبہ معارف القرآن، ۱۹۶۹ء)، منہاد: ۱۷۱
- ۴۳۔ القرآن: ۷۲۵
- ۴۴۔ شفیع حسینی، تفسیر معارف القرآن، المائدہ: ۷۲
- ۴۵۔ مہدالحمدی آرائیں / ڈاکٹر مختیار احمد کاندھلوی، قرآن میں عیسائی کی تعلیمات اور موجودہ عیسائیت، ScholarThe (ج ۱، جولائی تا دسمبر ۲۰۱۵ء، بحوالہ آن لائن (KJY) صفحہ ۱۳۱، صفحہ ۱۰: ۶
- ۴۶۔ جیس، غلام رسول، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، ص ۵۳۷
- ۴۷۔ جلال الدین آشتیانی، تحقیقی وردین مسیح، ص ۵۲، بحوالہ: <http://makarem.ir/main.aspx?typeinfo=25&lid=4&mid=318256>
- ۴۸۔ القرآن: ۲۲۱/۲
- ۴۹۔ شفیع حسینی، تفسیر معارف القرآن، البقرہ: ۲۲۱
- ۵۰۔ القرآن: ۵۵
- ۵۱۔ شفیع حسینی، تفسیر معارف القرآن، المائدہ: ۵

بچوں کے حقوق اور قرآنی تعلیمات

ڈاکٹر ظہور اللہ الازہری

چیرمین شعبہ علوم اسلامیہ، امپیریل کالج آف بزنس سٹڈیز لاہور

Abstract

The Noble Qur'an is the Guidance for all Mankind, which was revealed to the Holy prophet for the guidance of Humanity. This book offers solution of all the problems which a person faces in his life. The Human beings needed a system of Rights and duties in the mutual relationship. Allah Almighty has described the rights and duties of mankind. So as the rights of the men and women are discussed in detail in the Quran, likewise the rights of the children are also described in it.

The most important rights described in the Holy Quran are: the right to life, right of nafqa (alimony), the right of Razaa (breastfeeding), the right to inheritance, the right to compassion and loving and right to lineage. As Islam protects the life of a born child, likewise it also protects the life of an unborn baby. In this article all children's rights are explained in the light of the Holy Quran.

Kew Words: Children's Rights, The Holy Quran, Right to life, Right to living, Right to Breast feeding, Right to inheritance, unborn child

قرآن کریم پوری نسل انسانی کے لیے تاقیامت رہبر و راہنما ہے۔ انسانی معاشرے صدیوں بعد جن اخلاقی اور معاشرتی اصولوں تک پہنچے ہیں وہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ہدایت میں آج سے ۱۵ صدیاں قبل واضح طور پر بیان فرمادیے تھے۔ انسانی معاشرہ کے پر امن زندگی گزارنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ ان کے لیے آپس میں مل جل کر رہنے کے اصول و ضوابط بیان کیے جائیں۔ پس قرآن کریم نے افراد کے ایک دوسرے پر جو حقوق ہیں انہیں بیان کر دیا ہے انہیں حقوق العباد اور جدید اصطلاح میں حقوق انسانی (Human Rights) کہتے ہیں۔

اگر قرآن کریم کا بغور مطالعہ کریں تو ہمیں مختلف طبقات کے حقوق واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب حقوق انسانی کا فرمان نظر آتی ہے۔ قرآن کریم میں جہاں عورتوں کے حقوق، اقلیتوں کے حقوق، حکمرانوں کے حقوق، رعایا کے حقوق، والدین کے حقوق، زوجین کے حقوق نمایاں طور پر نظر آتے ہیں وہاں بچوں کے حقوق بھی نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ اس مقالے

میں بچوں کے ان اہم حقوق کو بیان کیا گیا ہے جو قرآن کریم میں واضح طور پر بیان کیے گئے ہیں۔ وہ حقوق درج ذیل ہیں:

جان کے تحفظ کا حق، حق تعلیم و تربیت، حق نفقہ، حق نسب، حق رضاعت، حق مساوات، حق وراثت، حق شفقت و محبت

جان کے تحفظ کا حق

ہر شخص کا یہ بنیادی حق ہے کہ اس کی جان کی حفاظت کی جائے خواہ وہ انسان مسلم ہو یا غیر مسلم، آزاد ہو یا غلام، بچہ ہو یا بڑا۔

قرآن حکیم نے مختلف مقامات پر انسانی زندگی کی اہمیت اور اس کا تقدس بیان کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ط ذَلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱)

”اور جس جان کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا تم اس کو بجز حق کے مت مار ڈالو (یعنی سوائے اس کے کہ یہ مارنا حق ہو جیسے قصاص وغیرہ) یہ وہ باتیں ہیں جن کا (اللہ نے) تم کو حکم دیا ہے تاکہ تم سمجھو۔“

پھر خاص طور پر بچوں کے قتل کی نفی فرمائی کیوں کہ اس زمانے میں عرب کے بعض جہلاء بچوں کے قتل کو عار نہیں سمجھتے تھے۔ بچوں کے قتل کے حوالے سے ارشاد ہوا:

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ اِمْلَاقِي ط نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاَبَاؤُكُمْ (۲)

”اور ناداری کی وجہ سے اپنی اولاد کو قتل نہ کرنا کیوں کہ ہم تم کو اور ان کو رزق دیتے ہیں۔“

اور ارشاد فرمایا

”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً اِمْلَاقٍ ط نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاَبَاؤُهُمْ اِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ عِطًا (۳)

”اور تم اپنی اولاد کو مفلسی کے خوف سے قتل مت کرو، ہم ہی انہیں (بھی) روزی دیتے ہیں اور تمہیں بھی، بے شک ان کو قتل کرنا بہت بڑا گناہ ہے۔“

بچوں کے قتل کی عمومی ممانعت کے بعد خاص طور پر بچیوں کے قتل کی مذمت فرمائی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَإِذَا الْمَوْءُؤَةُ سُئِلَتْ ط بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ“ (۴)

”اور جب زندہ دفن کی ہوئی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ وہ کس گناہ کے باعث قتل کی گئی تھی۔“

ان لوگوں کو جو اپنے جموئے وقار کی خاطر معصوم بچیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے یہ وعید سنائی کہ جس بچی کو قتل کیا جاتا

ہے وہ کل قیامت کے روز جب یہ سوال کرے گی کہ اسے کس جرم کی پاداش میں قتل کیا گیا تو پھر اس کا کیا جواب دو گے؟

اللہ تعالیٰ کے ہاں انسانی جان کی قدر و قیمت کس قدر ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک

انسانی جان کے قتل کو پوری انسانیت کا قتل قرار دیا ہے اور ایک انسان کی زندگی بچانے کو پوری انسانیت بچانے کے مترادف قرار دیا

ہے۔ (۵)

قتل کی مذمت کے حوالے سے ایک آیت اور دیکھیے:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ (۶)

”اور اس جان کو قتل نہ کرو جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام ٹھہرایا ہے مگر حق کے ساتھ۔“

جب کسی شخص نے حاملہ عورت کو پیٹ پر، پشت پر یا کسی اور عضو پر ضرب لگائی یا اسے دھکا دیا یا اس کو قتل کرنے کی دھمکی دی یا کسی وجہ سے خوف زدہ کیا جس کی وجہ سے اس نے نامکمل بچے کو وقت سے قبل جنم دے دیا تو ایسے فعل کا مرتکب شخص مجرم ہوگا۔ جس جنین پر زیادتی کی گئی ہے وہ جنین مذکور ہو یا مؤنث اور اس پر جنائیت عمد کی گئی ہو یا خطا اس زیادتی کے مرتکب شخص پر غرہ لازم ہوگا۔

حق نفقہ

ہر بچے کا یہ حق ہے کہ اس کے والدین اس کی پرورش کریں اور ان کی جسمانی نشوونما کا بھی خیال رکھیں۔ قرآن کریم میں بچے کے نان و نفقہ کی ذمہ داری والد کے ذمہ قرار دی گئی ہے۔ بچے کے نفقہ کا ثبوت قرآن کریم کی اس آیت مبارکہ سے ہے:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعِيهِ وَمَن تَجِدَ عَلَيْهِ مَرْؤَةً فَلْيَتَفَقَّحْ بِهَا لِيُنْفِقَ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا

”صاحب وسعت کو اپنی وسعت سے خرچ کرنا چاہیے اور جس شخص پر اس کا رزق تنگ کر دیا گیا ہو تو وہ اسی

میں سے خرچ کرے جو اسے اللہ تعالیٰ نے عطا فرمائی ہے۔“

پس ہر والد کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اپنے بچوں کی ضروریات کا خیال رکھے، ان کا علاج کرائے اور ان کی تعلیم و تربیت اور دیگر تمام ضروریات کو پورا کرے۔ ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْعِمَ الرُّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (۸)

”اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دو دھ پلائیں۔ یہ اس کے لئے ہے جو دودھ پلانے کی مدت پوری

کرنا چاہے۔ اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور پہنا دھتور کے مطابق بچے کے باپ پر لازم ہے۔“

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے باپ پر دودھ پلانے والی کی جوارث لازم کی ہے تو دراصل یہ اس بچے پر خرچ ہے

کیونکہ بچے کے پیٹ میں غذا اس عورت کے واسطے سے پہنچ رہی ہے۔

اگر کسی بچے کا باپ موجود نہ ہو یا موجود ہو مگر اتنا مفلس ہو کہ بمشکل اپنے اخراجات برداشت کرتا ہو تو پھر اس بچے کا نفقہ اس

کے دیگر رشتہ داروں پر واجب ہوگا۔ رشتہ داروں پر نفقہ کے وجوب کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ (۹)

”اور وارث کے ذمہ (یہ نفقہ) اسی قدر ہے (جس قدر یہ باپ کے ذمہ تھا)۔“

جس طرح ایک پیدا شدہ بچے کا نفقہ اس کے باپ پر لازم ہے اسی طرح جنین جو کہ ابھی ماں کے پیٹ میں

ہے، کا نفقہ بھی اس کے والد پر لازم ہے۔

قرآن کریم کی آیت واضح کر رہی ہے کہ عورت کا نفقہ اس حمل یعنی جنین کی وجہ سے ہی لازم ہے۔

وَإِنْ شِئْتُمْ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِمْ حَتَّىٰ يَرْضِعَ أَوْلَادُهُمْ (۱۰)

”اور اگر وہ (بیویاں) حمل والی ہوں تو ان کا نفقہ دو یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر دیں۔“

حق رضاعت

بچے کا ایک اہم حق یہ ہے کہ اس کی صحیح طور پر پرورش کی جائے اور اس کی صحت و سلامتی کا خیال رکھا جائے۔ بچہ چونکہ اپنی بیوی یا تکلیف کا اظہار نہیں کر سکتا اس لیے اس کی پرورش انتہائی مشکل مسئلہ ہوتی ہے۔ یہ ماں کی ہستی ہی ہے جو بچے کی تکلیف کا احساس کر سکتی ہے اور اس کے دل میں چونکہ بہت زیادہ شفقت کا مادہ رکھ دیا گیا ہے اس لیے وہ اس کی حفاظت اپنی جان سے بھی زیادہ کرتی ہے۔ اس لیے اسلام نے بچے کی رضاعت اور حضانت ماں کے سپرد کی ہے تاکہ بچے کی بہتر نگہداشت ہو سکے۔ رضاعت بچے کا ایک اہم حق ہے اور اس کا پورا کرنا والدین پر ہر حال میں لازم ہے اور یہ والدہ پر فرض ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالْوَالِدَتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَ الرِّضَاعَةَ (۱۱)

”اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ اس کے لئے ہے جو رضاعت پوری کرنا چاہے۔“

تین حالات میں سے کوئی حالت موجود ہو تو بالائے اتفاق ماں پر اپنے بچے کو دودھ پلانا واجب ہوگا:

— ماں کے علاوہ کوئی ایسی عورت موجود نہیں جو اجرت کے بغیر یا اجرت پر بچے کو دودھ پلائے۔

— باپ مفلس ہو کہ بچے کے لیے دودھ پلانے والی کا انتظام نہ کر سکے اور بچے کا بھی مال نہ ہو کہ جس سے دودھ پلانے والی کا انتظام کیا جاسکے اور مفت میں دودھ پلانے والی عورت میسر نہ ہو۔

— بچہ ماں کے علاوہ کسی اور عورت کا دودھ نہ پیتا ہو اور اس طرح دودھ نہ پینے کی وجہ سے اس کی جان کو خطرہ ہو۔

ماں کے حق رضاعت کے مقدم ہونے کی دلیل درج ذیل ارشاد باری تعالیٰ سے بھی ثابت ہے:

لَا تَضَارُّ وَالِدَتُكَ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ۔ (۱۲)

”نہ ماں کو اس کے بچے کے باعث نقصان پہنچایا جائے اور نہ باپ کو اس کی اولاد کے سبب سے۔“

حق رضاعت ماں کو حاصل ہے لیکن اگر ماں معاوضہ زیادہ طلب کرے اور اس کے مقابلے میں دوسری عورت کم معاوضے پر رضاعت کرے یا ماں معاوضے کے ساتھ دودھ پلائے مگر کوئی اور عورت بلا معاوضہ دودھ پلانے کے لیے تیار ہو تو پھر والدہ کا حق رضاعت ختم ہو جائے گا۔

اگر ماں دودھ پلانے کے قابل نہ ہو یا کسی وجہ سے دودھ نہ پلائے تو اس صورت میں والد کے ذمہ واجب ہوتا ہے کہ وہ

بچے کے دودھ پلانے کا انتظام کرے اور اس دودھ پلانے والی کی اجرت ادا کرے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (۱۳)

”بچہ دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور پہنا دینا دستور کے مطابق بچے کے باپ پر لازم ہے۔“

حق رضاعت

جس طرح ایک بالغ شخص کو مالی حقوق حاصل ہوتے ہیں اسی طرح ایک بچے کو بھی مالی حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ بچے کو جو مالی حقوق حاصل ہیں ان میں ایک اہم حق، حق وراثت ہے۔ اہل عرب کا دستور یہ تھا کہ وہ بچوں اور عورتوں کو میراث نہیں دیتے تھے۔ امام ابو بکر الجصاص نے اس کا سبب ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

كَانَ أَهْلُ الْحِجَازِ يَتَوَارَثُونَ بِشَيْئَيْنِ: أَحَدُهُمَا النَّسَبُ وَالْآخَرُ السَّبَبُ فَأَمَّا مَا يَسْتَحِقُّ
بِالنَّسَبِ فَلَمْ يَكُونُوا يَوْرَثُونَ الصَّغَارَ وَلَا الْإِنَاثَ وَإِنَّمَا يَوْرَثُونَ مَنْ قَاتَلَ عَلَى الْفَرَسِ وَحَازَ
الْغَنِيمَةَ (۱۴)

”اہل عرب دو اسباب کی وجہ سے وراثت پاتے تھے، ایک نسب اور دوسرا سبب۔ نسب میں وہ بچوں اور عورتوں کو وارث نہیں ٹھہراتے تھے۔ وہ صرف اس شخص کو وراثت کا مستحق سمجھتے تھے جو گھوڑے پر چڑھ کر لڑائی کر سکے اور مال غنیمت حاصل کر سکے۔“

اسلام نے اپنی انقلابی تعلیمات کے ذریعے جہاں ہر گوشہ زندگی میں تبدیلی کی وہاں نظام میراث میں بھی تبدیلی فرمائی اور بچوں اور عورتوں کو بھی وراثت میں باقاعدہ شریک ٹھہرایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالْمُسْتَغْنَيْنِ مِنَ الْوَلَدَانِ لَا وَأَنْ تَقْوَمُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ط وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ
شَاكِرٌ بِهِ عَلِيمٌ (۱۵)

”اور نیز بے بس بچوں کے بارے میں (بھی) حکم ہے کہ یتیموں کے معاملے میں انصاف پر قائم رہا کرو اور تم جو بھلائی بھی کرو گے تو بے شک اللہ تعالیٰ اسے خوب جاننے والا ہے۔“

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے اولیاء کو عورتوں اور بچوں کے بارے میں ہدایت فرمائی ہے کہ وہ ان کا حق وراثت دیں جو کہ اس سے پہلے نہیں دیا جاتا تھا۔ قرآن کریم میں جہاں ورثاء کا تذکرہ ہے وہاں چھوٹے بچوں کا فرق نہیں رکھا گیا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ يُغْنِي أَوْلَادَكُمْ لِلذَّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ (۱۶)

”اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد (کی وراثت) کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ لڑکے کے لیے دو لڑکیوں کے برابر حصہ ہے۔“

حق تعلیم و تربیت

ہر بچے کا یہ بنیادی حق ہے کہ اس کو تعلیم دی جائے اور اس کی احسن طریقے سے تربیت کی جائے۔ اسلام انسانی نفوس کی اصلاح کے لئے آیا ہے اور یہ اصلاح تعلیم اور تربیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے والدین کے ساتھ ساتھ مملکت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے افراد کی دیگر ضروریات کی تکمیل کے ساتھ ساتھ ان کی تعلیم و تربیت کا انتظام کرے اور خاص طور پر بچوں کو تعلیم دینا فرض ہے تاکہ انہیں اپنی تخلیق کا مقصد واضح ہو سکے۔ تعلیم و تعلم کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول مکرم

ﷺ کو یہ حکم دیا کہ وہ اپنے رب کریم کے حضور ان الفاظ میں دعا کریں:

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (۱۷)

”اور (اے رسول) کہو! اے میرے رب! میرے علم میں اضافہ فرما۔“

اللہ تعالیٰ نے اہل علم کی شان کیا خوبصورت انداز میں بیان فرمائی ہے! ارشاد باری تعالیٰ ہے:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ (۱۸)

”کہہ دیجئے: کیا جو لوگ علم رکھتے ہیں اور جو لوگ علم نہیں رکھتے (سب) برابر ہو سکتے ہیں؟ بس فصاحت تو عقلدار لوگ ہی قبول کرتے ہیں۔“

ان تمام احکامات الہیہ میں علم کی فضیلت بیان ہوئی ہے بلکہ قرآن کے نزول کا آغاز ہی علم کی فضیلت سے ہوتا ہے:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۱۹)

”پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا فرمایا۔ اس نے انسان کو علقہ سے پیدا کیا۔ پڑھیے اور آپ کا رب بڑا ہی کریم ہے جس نے قلم کے ذریعے علم سکھایا جس نے انسان کو وہ سکھا دیا جو وہ نہیں جانتا تھا۔“

قرآن کریم میں بچوں کی تربیت کے راہنما اصول

جس طرح بچے کے لیے علم حاصل کرنا ضروری ہے اسی طرح اس کی تربیت بھی ضروری ہے اور والدین کا فرض ہے کہ بچوں کی تربیت احسن انداز میں کریں۔ اللہ تعالیٰ نے بچوں کی تربیت کے اصول بھی قرآن کریم میں واضح طور پر بیان فرمادیے ہیں۔ حضرت عثمان نے اپنے بیٹے کو جو نصائح فرمائی تھیں وہ والدین کے لیے پورا ایک ضابطہ ہیں۔ والدین اپنے بچوں کی تربیت انہی نصائح کی روشنی میں کر لیں تو یہ زندگی بچوں کے لیے جنت بن جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ان نصائح کو ان الفاظ مبارکہ میں بیان فرمایا

وَإِذْ قَالَ لَقْمَنُ لَبْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ وَوَضِعَا الْإِنْسَانَ بِرَآءِ الذُّنُوبِ خَمَلْتَهُ أَُمُّهُ وَهَمًا عَلٰى وَهَنٍ وَفَضَلْتَهُ فِي عَامَتَيْنِ أَنْ اَشْكُرْتَنِي وَلَوْلَا ذِكْرُكَ لِي الْمُنِيرُ وَإِنْ جَاهَدَكَ عَلٰى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ لَا فَتَلَا تُطْعَمُهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبَعَ سَبِيلَ مَنْ آتَاكَ إِلٰهِي جِئْتُكَ إِلٰهِي سَرَّجَعْتُكُمْ لَأَنبِتْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ يَبْنِي إِنَّ تَكَ بِثَقَالٍ خَبِيرَةٍ مِنْ خَزَائِلِ فَتَكُنْ فِي سَحَابَةٍ أَوْ فِي السَّمُوتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ط إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ يَبْنِي أَلِمَ صَلَوةً وَآمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ ط إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ وَلَا تُصَغِّرْ عَلٰكَ الْإِنْسَانِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ط إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ

مُخْتَالٍ فَخُودٍ وَأَقْبَلُ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ لِيَأْمُرَكَ الْوَالِدَ لَصَوْتِ
الْخَوْبَرِ (۲۰)

”اور (یاد کیجئے) جب لقمان نے اپنے بیٹے سے کہا اور وہ اسے نصیحت کر رہا تھا، اے میرے فرزند! اللہ کے ساتھ شرک نہ کرنا، بے شک شرک بہت بڑا ظلم ہے۔ اور ہم نے انسان کو اس کے والدین کے بارے میں (نیکی کا) تاکید کی حکم فرمایا، جسے اس کی ماں تکلیف پر تکلیف کی حالت میں (اپنے پیٹ میں) برداشت کرتی رہی اور جس کا دودھ چھوٹا بھی دو سال میں ہے (اسے یہ حکم دیا) کہ تو میرا (بھی) شکر ادا کر اور اپنے والدین کا بھی۔ (تجھے) میری ہی طرف لوٹ کر آنا ہے۔ اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس بات کی کوشش کریں کہ تو میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہرائے جس (کی حقیقت) کا تجھے کچھ علم نہیں ہے تو ان کی اطاعت نہ کرنا، اور دنیا (کے کاموں) میں ان کا اچھے طریقے سے ساتھ دینا، اور (مقیدہ و امور آخرت میں) اس شخص کی پیروی کرنا جس نے میری طرف توبہ و طاعت کا سلوک اختیار کیا۔ پھر میری ہی طرف تمہیں پلٹ کر آنا ہے تو میں تمہیں ان کاموں سے باخبر کر دوں گا جو تم کرتے رہے تھے۔ (لقمان نے کہا: اے میرے فرزند! اگر کوئی چیز رائی کے دانہ کے برابر ہو، پھر خواہ وہ کسی چٹان میں (چھپی) ہو یا آسمانوں میں یا زمین میں (جب بھی) اللہ اسے (روز قیامت حساب کے لیے) موجود کر دے گا۔ بے شک اللہ باریک بین (بھی) ہے آگاہ و خبردار (بھی) ہے۔ اے میرے فرزند! تو نماز قائم رکھ اور نیکی کا حکم دے اور برائی سے منع کر اور جو تکلیف تجھے پہنچے اس پر صبر کر، بے شک یہ بڑی امت کے کام ہیں۔ اور لوگوں سے (خود کے ساتھ) اپنا رخ نہ پھیر، اور زمین پر اکر کر مت چل، بے شک اللہ ہر جگہ، اتر کر چلنے والے کو ناپسند فرماتا ہے۔ اور اپنے چلنے میں میانہ روی اختیار کر، اور اپنی آواز کو کچھ پست رکھا کر، بے شک سب سے بری آواز گدھے کی آواز ہے۔

ان نصائح میں دس امور پر زور دیا گیا ہے جو کہ درج ذیل ہیں:

- | | |
|--|--|
| i: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرانا | vi: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ سرانجام دینا |
| ii: والدین کے ساتھ حسن سلوک کرنا | vii: صبر سے کام لینا |
| iii: صالحین کی اتباع کرنا | viii: تکبر سے اجتناب کرنا |
| iv: ہر شخص کو ہر وقت اپنا محاسبہ کرتے رہنا چاہیے | ix: چلنے میں میانہ روی اختیار کرنا |
| v: نماز کا قائم کرنا | x: آواز کو پست رکھنا |

آج کل اکثر ماں باپ بچے کو ان امور کی نصیحت تو نہیں کرتے البتہ اس کے برعکس امور کا مظاہرہ کرتے ہیں جس کا بچے کے اخلاق کا برا اثر ہوتا ہے۔

حق نسب

ہر پیدا ہونے والے بچے کا یہ حق ہے کہ اس کا نسب ہو۔ تاکہ معاشرے میں اس نسب کی وجہ سے اس کی پہچان ہو۔ نسب جس طرح پیدا ہونے والے بچے کا حق ہے اسی طرح والدین اور معاشرے کا بھی حق ہے۔ والدین کے لیے تو اس طور پر ہے کہ نسب کے ثبوت کے بعد ہی باپ اس بچے کو اپنے پاس رکھ سکے گا اور اس کے جوان ہونے کے بعد اس کے والدین اس کے مال کو اپنے تصرف میں لائیں گے اور اس بیٹے کی موت کی صورت میں اس کی وراثت کے مستحق ہو سکیں گے۔

معاشرے کے لیے اہمیت اس طور پر ہے کہ اگر کوئی بچہ بغیر نسب کے معاشرے میں پھرے اور اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ اس کے نسب میں شک ہے تو وہ اس عورت جس کے بطن سے پیدا ہوا ہے اس کے لیے، اس کے خاندان کے لیے اور معاشرے کے دیگر افراد کے لیے بھی باعث عار ہوگا۔

بچے کے لیے نسب کا ثبوت ضروری ہے کیونکہ اسے اپنے والدین سے نفقہ، رضاعت، حضانت اور وراثت وغیرہ تمام حقوق جب حاصل ہوں گے جب اس کا نسب والدین کے ساتھ ثابت ہوگا۔ پس اس بچے کی پرورش اور اس کے مالی مفادات کے تحفظ کے لیے اور اس کو عار سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا نسب ثابت ہو۔ اللہ تعالیٰ نے نسب کے ثبوت اور اس کی حفاظت کے لیے ارشاد فرمایا:

أَدْعُوهُمْ لِأَنبَاءِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ (۲۱)

”تم ان کو ان کے باپ سے پکارا کرو۔ یہی اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ عدل والی بات ہے۔“

حضرت نبی اکرم ﷺ نے بھی نسب کی حفاظت پر بہت زور دیا ہے اور اس میں ملاوٹ کرنے والے کے لیے بہت سخت سزا فرمائی ہے اور اس عمل کو کفر قرار دیا ہے۔ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ كَافِرٌ۔ (۲۲)

”اپنے آباء سے اعراض نہ کرو پس جس نے اپنے باپ سے اعراض کیا (یعنی صحیح نسب چھپایا) اس نے کفر کیا۔“

حق مساوات

بچے کا بنیادی حق یہ ہے کہ اس کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے اور اس کے ساتھ کسی قسم کا امتیازی سلوک روا نہ رکھا جائے۔ دوسرے نفسیاتی مسائل کا شکار ہو جاتا ہے۔ کسی بچے سے زیادہ پیار کرنا اور کسی بچے کو کم پیار کرنا اور بلاوجہ ڈانٹ ڈپٹ کرنا تو والدین کے لیے جائز ہے اور نہ اساتذہ کے لیے۔ اللہ تعالیٰ نے والدین کو اپنی اولاد کے درمیان عدل اور مساوات قائم کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ

يَعْظُمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۲۳)

”یہیک اللہ تعالیٰ (ہر ایک کے ساتھ) عدل اور احسان کا حکم فرماتا ہے اور قربات داروں کو دیتے رہنے کا

اور بے حیائی اور برے کاموں اور سرکشی و نافرمانی سے منع فرماتا ہے، وہ تمہیں نصیحت فرماتا ہے تاکہ تم خوب یاد رکھو۔“

جب اللہ تعالیٰ مؤمنین کو آپس میں عدل کا حکم دے رہا ہے تو پھر اولاد کا بدرجہ اولیٰ یہ حق ہے کہ ان کے درمیان عدل کیا جائے۔

حضور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

سَوَّاءُ بَيْنَ أَوْلَادِكُمْ فِي الْعَطِيَّةِ، فَلَوْ كُنْتَ مَفْضُلًا أَحَدًا لَفَضَّلْتَ النِّسَاءَ۔ (۲۳)

”اپنی اولاد کے درمیان تحائف میں مساوات قائم کرو اور اگر (بالفرض محال) میں (اولاد میں سے) کسی کو (تحائف میں) فضیلت دیتا تو عورتوں (یعنی بیٹیوں) کو فضیلت دیتا۔“

حق شفقت و محبت

بچے کا یہ حق ہے کہ اس کے والدین اس کے ساتھ شفقت اور محبت سے پیش آئیں۔ اللہ تعالیٰ جب انسان کو ہر شخص سے حسن سلوک کرنے کا حکم دیتا ہے تو پھر انسان کی اولاد اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس کے والدین اس سے شفقت و محبت سے پیش آئیں۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کے ایک محبوب پیغمبر کی اپنے بیٹے کے ساتھ محبت کو کس خوبصورت انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَؤُسَفَ وَابْتِغِثْ عَنْهُ مِنَ الْحَزَنِ فَهُوَ كَظِيمٌ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتُنَا أَفْذَكْرَ يَؤُسَفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ (۲۵)

”اور یعقوب نے ان سے منہ پھیر لیا اور کہا: ہائے افسوس! یوسف (کی جدائی) پر اور ان کی آنکھیں غم سے سفید ہو گئیں سو وہ غم کو ضبط کیے ہوئے تھے وہ بولے: اللہ کی قسم! آپ ہمیشہ یوسف (سی) کو یاد کرتے رہیں گے یہاں تک کہ آپ قریب مرگ ہو جائیں گے یا آپ وفات پا جائیں گے۔“

بچہ کسی بھی حالت میں ہو اس پر شفقت کرنا ضروری ہے لیکن ایسا بچہ جس کا باپ فوت ہو چکا ہو اس پر شفقت کرنا اور اس سے محبت سے پیش آنا ہر شخص پر لازم ہے اور ایسے طریقے سے پیش آنا جس سے اس بچے کی دل آزاری ہو، سخت منع ہے۔ قرآن کریم نے بتائی کے ساتھ بھلائی کرنے کی ترغیب دی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَيَسْتَلُوكَ مِنَ الْيَمْنِ لِقَلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُخَالِفُوا لَهُمْ فَاخُونَا كُفْرًا وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ (۲۶)

”اور آپ سے قیموں کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، کہہ دیں: ان (کے معاملات) کا سنوارنا بہتر ہے، اور اگر انہیں (نقد و کاروبار میں) اپنے ساتھ ملا لو تو وہ بھی تمہارے بھائی ہیں، اور اللہ تعالیٰ خرابی کرنے والے کو بھلائی کرنے والے سے جدا پہچانتا ہے۔“

حضور نبی اکرم ﷺ نے بھی قیموں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دیا ہے اور ان کے ساتھ برا معاملہ کرنے والوں کی

بچوں کے حقوق اور قرآنی تعلیمات

حتیٰ سے خدمت فرمائی ہے۔ اور عظیم کی کفالت کرنے کی ترغیب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

أنا وكافل اليتيم فى الجنة هكذا وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئا. (٢٤)

”میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں اس طرح ہوں گے۔ پھر آپ ﷺ نے انگشت شہادت اور

درمیان انگلی سے اشارہ فرما دیا اور دونوں کے درمیان تھوڑا سا فاصلہ رکھا۔“

ان تمام قرآنی احکامات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بچوں کے حقوق واضح طور پر قرآن کریم میں بیان فرمادیے ہیں۔ اگر والدین، معاشرہ اور حکومت ان احکامات پر عمل پیرا ہو جائیں اور بچوں کی تعلیم و تربیت قرآنی اصولوں کے مطابق کریں تو بچے بڑے ہو کر معاشرے میں بہت فعال کردار ادا کر سکتے ہیں۔

حوالہ جات

ج. الانعام، ١٥١: ٦	ج. الانعام، ١٥١: ٦	ج. الانعام، ١٥١: ٦
ج. التوبة، ٨١: ٩-٨	ج. المائدة، ٢٣: ٥٠	ج. الانعام، ١٥١: ٦
ج. المائدة، ٢٣: ٥٠	٨-البقرة، ٢٢٣: ٢	٩-البقرة، ٢٢٣: ٢
ج. المائدة، ٢٣: ٥٠	١١-البقرة، ٢٢٣: ٢	١٢-البقرة، ٢٢٣: ٢
٢٢٣: ٢-البقرة		

مجله تخصصی، آید. بکر محمد بن علی الرازی، احکام القرآن، (مقام اشاعت...، ناشر...، سن اشاعت...، ۲/۳)

١٥- القسم ٣٩: ١٢٤	١٦- القسم ٣٩: ١٢٥	١٧- القسم ٣٩: ١٢٦
١٨- القسم ٣٩: ٩٣	١٩- الحلق ٩٦: ٥	٢٠- القسم ٣٩: ١٣١-١٩

5:33 PM

صحيح (مقام اشاعت...، ناشر...، بن اشاعت...) کتاب الفرائض، باب من ادى الى غير ابيه، رقم الحدیث: ۶۳۸۶

سید فضل الرحمن

سید الہی، مجمع الزوائد، (مقام اشاعت۔۔، ناشر۔۔، من اشاعت۔۔)، باب الحمد للولد وغيرہ، ۱۵۳/۱۴

٨٥-٨٦_البقرة:٢٠٢

صحیح بخاری، کتاب الطلاق، باب الملحان، رقم الحدیث: ۴۹۸۴

صفات خبریہ! ابن تیمیہ اور علماء الکلام کے درمیان

سید عبید اللہ جمیل

انسٹیٹیوٹ آف سسٹمز اینڈ ٹیکنالوجی، اسلام آباد

Abstract

The paper starts with a concise but meaningful introduction to one of the most Important and crucial issues of Islamic theology and that is the issue of the relationship between the Attribute, the word used for it and the essence and then goes on to deal with the issue of the conception of Sifaat e khabariya (Superficially Anthropomorphist Attributes of God) between Ibn-e taimiya and the Theologians.

The paper furthermore inquires in to the methodological basis of the unique view held by Ibn e Taimiya to explain the different positions held by the Sunni theologians (Asharites and Maturidiites) in this regard and goes on to establish the actual view of the Righteous Ancestors (Salf us-saliheen) regarding the Sifaat e khabariya.

The paper also explains the difference between the actual view of the Righteous Ancestors (Salf us-saliheen) and the view of Ibn e Taimiya and evaluates his claim of following the view of the Righteous Ancestors (Salf us-saliheen) in this issue. In the end the Paper also inquiries regarding using of such terminologies which are Anthropomorphist in their surficial connotations and the view of sharia regarding their usage.

Key Words: Ibn e Taimiya, Theologians, Salf us-saliheen, Anthropomorphist, Attributes of God

اس امر میں دورائے نہیں ہو سکتیں کہ شیخ الاسلام ابو العباس احمد بن عبد الحلیم بن الامام محمد الدین عبدالسلام بن تیمیہ الحرانی (م ۷۲۸ھ) متنوع علوم پر دسترس، قوت بیان و حجت، میدان جہاد میں شجاعت و جرأت، قید و بند کی صورت میں صبر و استقامت جیسی صفات کے حامل تھے۔ امام ابن تیمیہ کے بارے میں ان کے معاصرین اور مابعد کے اہل علم کی آراء مختلف رہی ہیں۔ ان میں سے کچھ ان کے محبت اور ان سے متاثر ہیں اور انہیں کبار ائمہ کی صف میں شامل کرتے ہیں، جبکہ کچھ دوسرے معجب و ناقد ہیں اور کچھ مخالف و معاند۔ یہاں تک کہ کچھ نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا بلکہ کچھ اس حد سے بھی آگے گئے اور ان لوگوں پر بھی کفر کا فتویٰ لگادیا

جو کہ ابن تیمیہ کو شیخ الاسلام مانے۔ اس کے باوجود مخالف و معجب سب ان کے وسیع علم و مطالعہ اور ذہانت کے معترف ہیں۔ شیخ ابن تیمیہ نے اپنے آپ کو متکلمین کے مخالف گروہ میں رکھا اور پھر ان کے قبیضین نے ان کو اس گروہ کا بادشاہ قرار دے دیا۔ اس کے باوجود شیخ ابن تیمیہ نے علم الکلام کے سمندر میں ایک محترف متکلم کی طرح غوطہ زنی کی اور اس کے دقیق اور جلیل مسائل و مباحث میں اپنی آراء پیش کیں گو کہ یہ سب کرتے ہوئے انہوں نے اپنا ایک خاص مسلک اختیار کیا اور تمام مذاہب کلامیہ، چاہے سنی ہوں یا شیعہ، پر تنقید کی۔

اس بات کی ضرورت ہے کہ ان تمام مسائل کو پڑھا جائے جن میں ابن تیمیہ نے علماء الکلام کی مخالفت کی اور فریقین کے عقلی اور نقلی دلائل کا دقیق اور تحقیقی کی نظر سے موازنہ کیا جائے اور پھر کسی رائے پر پہنچا جائے۔

ہمارے استاد ڈاکٹر مصعب الخیر اور کسی نے ان مسائل پر محققانہ قلم اٹھایا ہے اور ان مختلف فیہ مسائل میں سے تین مسائل پر تحقیقی مقالے پیش کیے ہیں۔ (۱) ڈاکٹر مصعب لکھتے ہیں:

”میں نے متاخرین و معاصرین شیوخ الاشعریہ اور المالکیہ کی تمام کوششوں کا بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انہوں نے ابن تیمیہ کی ان آراء پر تنقید کی ہے جس میں وہ علمائے الکلام سے منفرد ہیں، اور ان کاوشوں کا بھی بغور مطالعہ کیا ہے جن میں انہوں نے ابن تیمیہ کے ان الزامات کا رد کیا ہے جن میں ابن تیمیہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان مسائل میں علمائے الکلام نے قرآن و سنت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کیا ہے اور سلف صالحین کے طریقے کی مخالفت کی ہے، یا پھر ان پر اہل ادیان کے اجماع کی مخالفت کا الزام لگایا ہے۔ میں ہرگز اس بات کا قائل نہیں کہ ان تمام امور اور ردود میں علمائے کلام غلطی پر تھے یا پھر انہوں نے ابن تیمیہ کے حق میں زیادتی سے کام لیا، بلکہ میری رائے یہ ہے کہ ان تمام مسائل میں حق زیادہ تر فریق متکلمین کے ساتھ ہے اور چند میں ابن تیمیہ صواب پر ہیں۔ اور میرے نزدیک اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ابن تیمیہ نے یہ علم کس متقن شیخ سے حاصل نہیں کیا اور یوں انہیں اس علم کو حاصل کرنے کے لیے اپنی قوت حافظہ اور ذہانت پر اعتبار کرنا پڑا گو ان کی ذہانت اور قوت حافظہ سے کسی کو انکار نہیں، لیکن علم الکلام ایک انتہائی پیچیدہ اور متعصب علم ہے اور اسی وجہ (عدم الصلت علی ید الشیخ) سے وہ اس کے پیچیدہ مسائل میں الجھ کر رہ گئے اور بہت سی جگہ تناقض کا شکار ہوئے اور سب سے بڑھ کر یہ اپنے ذاتی فہم کو سلف صالحین کا فہم اور صرف اپنے استدلال کو صحیح معقول فہم جو کہ المستول الصریح کے مواقف ہے سمجھنے لگے۔ (۲)

زیر نظر مقالے کا موضوع ”مفادات خبریہ... ابن تیمیہ اور علماء الکلام کے درمیان“ ہے۔ یہ موضوع بھی ان موضوعات سے ہے جن میں ابن تیمیہ نے ایک منفرد موقف اختیار کیا ہے اور علماء الکلام، حقدمین و متاخرین، پر تنقید کی ہے یہاں تک کہ آج کل کے جہلے سمجھنے والے (۳) اس مسئلے کو اہل سنت کا امتیازی مسئلہ گردانتے ہیں اور ہر اس شخص کو جو اس مسئلہ میں ان کے رائے سے اتفاق نہ کرے اسے اہل سنت سے اور ان کے صحیح ہی سے خارج ٹھہرا دیتے ہیں۔

اس مقالہ میں پہلے صفات الہیہ کے متعلق چند عام احکامات کا ذکر کیا جائے گا جن میں تعریف صفت اور وصف موصوف اور وصف کے آپسی تعلق پر مختصر بحث کی جائے گی اور متکلمین اور ابن عربیہ کی رائے بھی مختصر بیان ہوگی اور پھر صفات خیر کی تعریف اور ان کے متعلق مختلف مکتبہ فکر کے موقف کو (بقدر تفصیل) بیان کیا جائے گا اور پھر آخر میں سلف الصالحین اور قرون اولیٰ یعنی کہ حقدمین کا اصل موقف اور ان کے شواہد و دلائل پیش کیے جائیں گے اور پھر آخر میں متاخرین اہل سنت والجماعہ (علامہ شافعی و مالکی و حنبلیہ) کے مذہب کی توجیہ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

صفات الہیہ

صفات الہیہ اسلامی عقائد کے اہم ترین مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مسئلہ صفات الہیہ، عقیدہ اسلامیہ کے چوٹی کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے اور مختلف نقطہ نظر اور مکاتب فکر کے وجود میں آنے کا سبب ہے کیونکہ یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے سے انسان اپنے خالق سے متعارف ہوتا ہے اور یہی اس کا اور اس کے خالق کے رشتے کی بنیاد بنتا ہے وہ خالق جس نے ہر شے کو تخلیق کیا اور پھر اس کی ہدایت کا سامان اس دنیا میں پیدا کیا۔ (۳) اور یہی وہ عقیدہ اور نظریہ ہے جو کہ انسان کے سلوک کی بنیاد بنتا ہے اور اس کے تصرفات کی وضاحت کرتا ہے۔

اسی طریقے سے یہ مسئلہ مسئلہ وجود اور مابیت وجود سے بھی جڑا ہے اور انہی صفات کے ذریعے سے ہم بنیادی اور انتہائی اہم فکری و فلسفی سوالات کے جوابات تلاش کرتے ہیں، مثلاً کہ کیا وجود مابیت کے مساوی ہے یا مختلف؟ کیا دلالت کے اعتبار سے اسماء و صفات کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں؟ یا پھر صفت ہی اسم ہے؟ کیا صفت اور موصوف ایک ہی ہیں یا دونوں میں کوئی فرق ہے؟ کیا صفات الالہیہ عین ذات ہیں یا پھر ذات علی الذات یا ذات سے الگ کچھ شے ہے؟

تعریف صفت

صفت عربی زبان میں ”وصف“ کا مصدر ہے کہا جاتا ہے کہ ”وصفت الشئ وصفاً وصفاً“ امام المعجمین و شیخ اللغویین عربی زبان کی پہلی معجم کے مصنف اور علم البلاغہ کے موجد امام الخلیل بن احمد القرطبی (م ۵۷۵ھ) وصف کے معنی کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ:

”وصف یہ ہے کہ تم کسی شے کے صلیے اور نعت کا اظہار کرو۔“ اسی معنی میں روایت میں آیا ہے کہ الحسن بن علی الموافقہ کو مکر وہ سمجھتے تھے اور پھر ”نعت“ کے معانی واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نعت کسی شے کی اس صفت سے توصیف کرنے کو کہتے ہیں جو اس میں پائی جائے جیسے کہ عربی مقولہ ہے کہ ”وصف الثوب بالجسم“ (۵)

اس تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ظلیل بن احمد وصف اور صفت کی دلالت میں فرق نہیں کیا کرتے تھے اور اس مسئلہ میں ابن درید ابوبکر فلاذدی اور ابو منصور محمد بن احمد الاذہری (ت ۷۷۰ھ) بھی ظلیل کے متبع ہیں۔ (۶) اور اسی کا اقرار پھر ان کے بعد احمد بن محمد علی المقرئ (م ۷۷۰ھ) نے بھی کیا۔ (۷) اور پھر چوتھی صدی ہجری سے اہل لغت کے درمیان ہمیں وصف اور صفت

میں تفریق نظر آنے لگتی ہے اور رائج گمان یہی ہے کہ یہ تفریق بعد میں مذاہب کلامیہ کے تاثر کی وجہ سے پیدا ہو گئی کیونکہ حنفیہ میں کتب و معاجم اس تفریق سے خالی ہیں۔ (۸)

یہاں جس نقطہ کی وضاحت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ جو لوگ (یعنی معتزلہ) اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ قادر اور عالم ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ ان سے ایسے معانی کا اثبات نہیں کرتے کہ جو قائم بالذات ہوں ان پر ہرگز یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر ہیں اور وہ اللہ کے لیے وہ ثابت نہیں کرتے جو اس نے خود اپنے لیے کتاب میں ثابت کیا یا پھر اپنے رسول کی زبان سے اپنے لیے ثابت کروایا، یا جو کہ دلائل عقلیہ سے اللہ کے افعال کے ذریعے ثابت ہوتی ہوں۔ اور تاہی ان پر یہ تہمت لگتی ہے کہ وہ ”تعطیل الذات عن الصفات“ کے جرم کے مرتکب ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ اللہ کی صفات کے قائل ہیں اور انہیں ثابت بھی کرتے ہیں لیکن وہ ان معانی قائم بالذات کا انکار اس خوف سے کرتے ہیں کہ اگر ان مستقل معانی کا اثبات کر دیا جائے تو ذات قدیم میں تعدد کا شبہ، ان کے اصول و قواعد کے مطابق، پیدا ہو جاتا ہے۔

اسی وجہ سے ابن حبیہ۔ معتزلہ سے شدید خصومت کے باوجود۔ لفظ وصف اور صفت کے درمیان عدم تمیز کے قائل ہیں اور اس بات کے جواز کا اقرار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ان الفاظ کا قول اور معنی قائم بالموصوف پر اطلاق ہو سکتا ہے اور پھر وہ مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”بہت سے معتزلہ اور وہ جو ان کے منہج پر ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ الوصف اور صفت دونوں فقط کلام کے اسم کے طور پر استعمال ہوتے ہیں اور ان سے ذات قدیمہ کے ساتھ کوئی اور معانی ثابت نہیں ہوتا جبکہ بہت سے صفاتی متکلمین الوصف اور صفت کے درمیان فرق کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ وصف کا اطلاق صرف قول پر ہوتا ہے جب کہ صفت کا اطلاق اس معنی پر جو کہ قائم بذات الموصوف ہے۔ جبکہ محققین کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں الفاظ بعض اوقات قول کے لیے اور بعض اوقات معنی کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔“ (۹)

اور اپنی تحقیق کے شاہد کے طور پر وہ بخاری و مسلم کی متفق علیہ حدیث کو پیش کرتے ہیں جس کو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ زواریت کرتی ہیں کہ:

”رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو ایک سریہ پر روانہ کیا اور جب بھی وہ اپنے اصحاب کو نماز پڑھاتا تو اپنی قرأت کا اختتام ہمیشہ ”قل هو اللہ احد“ پڑھ کر کرتا۔ جب یہ لوگ واپس آئے تو رسول اللہ ﷺ کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا گیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا اس سے دریافت کرو کہ وہ ایسا کیوں کرتا ہے؟ تو لوگوں نے جب اس سے دریافت کیا تو اس نے جواب دیا کہ کیوں کہ یہ رخصت کی صفت ہے اور مجھے اس سے محبت ہے اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ: ”اسے بتادو کہ اللہ بھی اس سے محبت کرتا ہے۔“ (۱۰)

اس حدیث پر ابن تیمیہ تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے یہاں اس کے قول کی تائید فرمائی کہ وہ قول

کو صفت کہے اور اس معانی میں اور بھی آثار وارد ہوئے ہیں ان نصوص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کلام کو جس میں اللہ کی خبر موجودہ صفت کہا جاسکتا ہے۔ (۱۱)

اس کے برعکس لسان الامۃ الامام الباقلائی، وصف اور صفت میں تفریق کے قائل ہیں اور اس فرق کو انہوں نے تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب ”النسبہ“ میں ذکر کیا ہے اور اس کتاب کا اٹھارواں باب اسی مقصد کے لیے مختص کیا ہے۔ (۱۲) اس تفصیل کے بیان کی یہ جگہ نہیں لیکن یہاں ایک اہم نکتے کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ کہ امام باقلانی نے جو مذہب اختیار کیا وہ مذہب خود صاحب مذہب امام الا شعلری کی رائے کے مخالف ہے جیسے کہ امام عبدالقادر البغدادی، امام الا شعلری کا مذہب نقل کرتے فرماتے ہیں کہ:

”اور ابو الحسن الا شعلری فرماتے ہیں کہ وصف اور صفت ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور ہر وہ معنی جو کہ خود قائم نہیں رہ سکتا وہ اس (ذات) کی صفت کہلاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا وجود قائم ہے اور یہی اس کا وصف بھی ہے۔“ (۱۳)

اس عبارت سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ امام اشعلری معتزلہ کے قول کے بھی بالکل مخالف ہے جو کہ وصف اور صفت کے درمیان فرق نہیں کرتے کیونکہ معتزلہ جو کہ وصف اور صفت کے ایک ہی معنی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو ان کی مراد اس سے وہ قول ہوتا ہے جو کہ ذات کی مختلف وجوہ کی تعبیر کرتا ہے جس کا اور اک ذات کے افعال کے ذریعہ سے عقلاً کیا جاتا ہے جبکہ امام اشعلری جب وصف اور صفت کے ہم معنی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو وہ اس سے مراد ان معانی کے لیتے ہیں جو کہ قائم بذات ہیں اور یہی وہ مذہب اور رائے ہے جس کا اقرار امام الحافظ العسقلانی (جو کہ اشعلری العقیدہ ہیں) اپنی کتاب میں اس طرح کرتے ہیں کہ:

”اللہ کے اسماء وصفات ہیں اور اس کے اسماء کی صفات بھی ہیں اور اس کی ذات ہی اس کے اوصاف بھی ہیں اور ان صفات کی دو اقسام ہیں پہلی قسم صفات الذات اور دوسری صفات الفعل۔“ (۱۴)

اقسام صفات

صفات کی یہ تقسیم متکلمین کے نزدیک اس اساس و بنیاد پر قائم ہے کہ معرفت اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی بنیاد تین امور پر مبنی ہے اور وہ تین امور و نقاط یہ ہے کہ:

۱۔ ان صفات کا علم جو اللہ کے حق میں واجب ہیں۔ یہاں وجوب سے مراد وجوب ذاتی نہیں بلکہ وجوب عقلی ہے یعنی یہاں اللہ جل شانہ کی ذات پر کسی چیز کو واجب نہیں ٹھہرایا جا رہا بلکہ صفات واجبہ وہ صفات ہیں جن کے بغیر مفہوم اللہ مکمل ہی نہیں ہو پاتا۔

۲۔ ان صفات کا علم جو اللہ جل شانہ کے حق میں مستحیل ہوں مثلاً یہ بات مستحیل ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ مخلوق کے قشاب ہو۔

۳۔ ان صفات کا علم جو اللہ کے حق میں جائز ہو۔

یہاں ایک علمی فائدے کے لیے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ ہم نے بار بار اپنے استاد (ڈاکٹر مصعب الحیر) کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ:

”اہل سنت کا یہ متفق علیہ قاعدہ اور اصول ہے کہ دلائل سمعیہ جو کہ قرآن، سنت اور اجماع، یہ اساس ہیں، کسی بھی صفت یا اسم کی نسبت اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف کرنے میں، جبکہ دلائل عقلیہ ان صفات کے فہم اور معانی کی اساس و بنیاد ہے۔ (۱۵)

اسی قاعدہ کو ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ کس بھی اسم یا صفت کو اللہ جل وعلیٰ کی طرف منسوب کرنے کے لیے ہمارے پاس دو مثبت دلیلیں درکار ہوتی ہیں پہلی دلیل دلالت عقلیہ یعنی کہ وہ صفت مستحکات عقل میں نہ ہو اور دوسری دلیل اذن شریعت یعنی کہ قرآن و سنت میں اس اسم یا صفت کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہو مثلاً فرض کیجیے کہ کوئی ایک ایسی صفت ہو جو اللہ کے حق میں عقلاً تو جائز ہو مگر شریعت کا اذن نہ ہو تو ہم اس صفت یا اسم کو اللہ کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔

مذکورہ بالا اساس علم کی بنیاد پر علمائے کلام نے صفات الالہیہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: صفات ثبوتیہ اور صفات سلبیہ۔

صفات ثبوتیہ

ان صفات کو کہا جاتا ہے جس میں ہم اللہ کے لیے کوئی صفت ثابت کر رہے ہوتے ہیں۔ صفات ثبوتیہ کی پھر دو اقسام ہیں: (الف) صفات نفسیہ یا ذاتیہ اور (ب) صفات المعانی۔

(الف) صفات نفسیہ یا ذاتیہ

صفت نفسیہ یا ذاتیہ وہ صفت ہوتی ہے جس کے اثبات کے لیے ہمیں کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں ہوتی سوائے اثبات کے۔ یعنی کہ جس دلیل سے ذات اللہ ثابت ہو اسی دلیل سے صفت ذاتیہ بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ صفت ذاتیہ وہ صفت ہے جس کے ثبوت سے ذات کا ثبوت ہوتا ہے اور جس کے عدم سے ذات معدوم ہو جاتی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ صرف ایک صفت ہے اور اسی کو وہ ”فخص الصفہ“ بھی کہتے ہیں اور یہ صفت ہے صفت غلط جبکہ الماترید یہ اس صفت میں صفت کھنکھن کا اضافہ کر دیتے ہیں۔ (۱۶)

(ب) صفات المعانی

صفات المعانی ان صفات کو کہتے ہیں جن کا وجود ذات کے وجود کے ساتھ ملحق تو ہوتا ہے لیکن ان کا اور اک عقلاً ذات کے علاوہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ اشاعرہ کے نزدیک سات صفات ہیں القدر، الارادۃ، العلم، الحیاۃ، السمع، البصر اور الکلام۔

صفات سلبیہ

ان صفات کو کہتے ہیں جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی نسبت کسی نقص کو دفع کیا جائے۔ یعنی ان صفات سے اللہ کی طرف کوئی کمال منسوب نہیں کیا جاتا بلکہ ان میں سے اللہ تعالیٰ کی نسبت ہر قسم کے نقص کی نفی کی جاتی ہے اور یہ پانچ صفات ہیں: القدم، البقاء، الخلد، الخوارث، الواحدیہ اور قیام اللہ تعالیٰ بنفسہ۔ (۱۷)

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ چند اہل علم کی جانب سے (اشاعرہ اور ماترید پر) یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ اللہ کی صفات صرف یہی سات ہیں؟ کس دلیل کی بنا پر ان صفات کو سات کے اندر محصور کیا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض مبالغہ کی بنا پر قائم ہے اور کسی امام نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ صفات باری تعالیٰ ان سات صفات میں محصور ہیں بلکہ یہ عدد صرف اس لیے ہے کیونکہ یہ سات صفات نقلاً ثابت ہیں اور ساتھ ہی دلائل عقلیہ سے ان کے معنی معروف ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ ان حضرات آئمہ (اشاعرہ و ماترید یہ) کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات غیر محصور ہیں لیکن اگر سب اسماء و صفات کی معرفت مخلوق پر واجب کر دی جاتی تو یہ ”ایجاب بالاطریق“ کے زمرے میں آ جاتا اسی لیے ان صفات کا جاننا اور علم حاصل کرنا ہر مسلمان عاقل و بالغ پر فرض ہے اور یہ کہ وہ سات صفات ہیں جن کی طرف باقی تمام صفات الہیہ کا رجوع ہو جاتا ہے۔ (۱۸) صفات افعال یا فعلیہ کا تعلق ارادہ اور قدرت کے ساتھ ہے تو یہ صفات انہی صفات کے ضمن میں آ جاتی ہے۔

صفات خبریہ

صفات خبریہ سے مراد وہ صفات ہیں جن کے اثبات کا طریق سوائے وحی الہی کے اور کچھ نہیں، یعنی عقل کا ان صفات کے مجال میں کوئی عمل دخل نہیں اور ان صفات کا مدار صرف قرآن و سنت کی نصوص پر ہے۔ امام بیہقی صفات کے درمیان اس تفریق کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ:

”کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کسی بھی وصف سے تو صیغہ کرے سوائے اس کے کہ اللہ نے خود اپنے آپ کو کسی وصف سے تو صیغہ قرآن میں کیا ہو، یا پھر اس نے اپنے رسول ﷺ کی زبانی اس کا اظہار کیا ہو، یا پھر جس پر امت کا اجماع ہو جائے۔ پھر ان صفات میں سے کچھ تو ایسی صفات ہیں جن میں نقل کے ساتھ ساتھ دلائل عقلیہ بھی مقرر ہیں جیسے کہ حیاء، قدرۃ، العلم، ارادۃ، سمع، بصر، کلام و نحو ذلک جو کہ صفات ذات میں سے ہیں۔ یا پھر خلق، رزق، الاحیاء، الاموات، الحقوب، صفات فعلیہ میں سے، اور کچھ ایسی صفات ہیں جن کا علم صرف اور صرف درود خبر صادق سے حاصل ہوتا ہے جیسے کہ الوجہ، الیدین، البصین اور لاستوی علی العرش، واللاتیان، الکی، التزول اور اسی جیسی باقی صفات۔ تو ہم ان صفات کو اس لیے ثابت کرتے ہیں کیونکہ یہ نصوص دینیہ میں وارد ہوتی ہے اور لازم یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے بھی معنی تشبیہ خلق کے نہ لیے جائیں۔ (۱۹)

صفات خبریہ کے اثبات کا طریقہ آئمہ حدیث و الفقہاء کے نزدیک:

صفات الہیہ کے اثبات میں حقدمین ائمہ حدیث و فقہاء کا طریقہ کار یہ تھا کہ وہ نبوت کے اثبات کے بعد صرف دلائل سمعیہ پر اعتبار کرتے ہوئے اللہ سبحانہ تعالیٰ کی صفات ثابت کرتے تھے اور وہ ہرگز ذات اور صفت کے مابین تعلق کے مسئلہ میں نہیں پڑتے تھے۔ (۲۰) اور نہ صفات کے مابین کسی قسم کی تقسیم یعنی صفات فعلیہ، صفات المعانی وغیرہ میں پڑتے تھے بلکہ ان کا منہج یہ تھا کہ ہم ہر اس صفت کا اثبات کرتے ہیں جس کا اثبات اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف اپنی کتاب یا پھر اپنے رسول ﷺ کی زبانی کیا ہو اور ہر اس صفت پر خاموشی اختیار کریں گے جس پر کتاب اللہ اور سنت رسول خاموش ہو جیسے کہ اس منہج کی تصریح صاحب امام الشافعی رضی اللہ عنہ۔ امام عبد العزیز الکنتانی (ت ۲۴۰ھ) نے اپنی کتاب ”السبلۃ“ میں مامون الرشید کی مجلس میں بشر المرہبی کے ساتھ اپنے

مناظرے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے فرمایا:

”مامون نے امام الکلتانی سے سوال کیا: اے عبدالعزیز کیا تم اس بات کا اقرار کرتے ہو کہ اللہ عالم ہے؟

امام عبدالعزیز الکلتانی نے جواب دیا: بالکل اے امیر المومنین۔

مامون نے پوچھا: اور یہ کہ وہ سمیع و بصیر ہے؟

عبدالعزیز نے فرمایا: جی ہاں امیر المومنین۔

مامون نے پھر پوچھا: کیا تم یہ بھی مانتے ہو کہ اللہ کی سماع اور بصارت بھی ہے جیسا کہ تم نے کہا اس کا علم ہے؟

عبدالعزیز نے جواب دیا: میرے لیے ایسا کہنا جائز نہیں اے امیر المومنین۔

مامون نے کہا: دونوں میں فرق کر کے بتاؤ کہ تم نے یہ تفریق کیسے کی؟

عبدالعزیز نے فرمایا: اے امیر المومنین جیسا کہ میں نے آپ کو پہلے بتایا کہ لوگوں پر یہ بات واجب ہے کہ وہ اللہ کی طرف صرف اسی صفت کی نسبت اس نے اپنی طرف اپنی کتاب میں کی ہے اور اس کی نفی کرے جس کی نفی اس نے اپنی کتاب میں کی ہے اور ان امور پر خاموشی اختیار کریں جن پر وہ خود خاموش رہا ہے تو اللہ بھانہ و تعالیٰ نے ہمیں اپنی کتاب میں یہ بتایا ہے کہ اس کا علم ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَنزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ** (ہود: ۱۳) تو میں نے بھی اس کی نسبت علم ثابت کر دیا جیسا اس نے خود اپنے لیے کیا۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ نے اپنے سمیع و بصیر ہونے کا اعتراف کیا اور فرمایا: **إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** (المومن: ۲۰) لیکن اس نے یہ نہیں کہا کہ اس کی سماعت اور بصارت بھی ہے تو میں نے اس بات کو ثابت کیا جس کو اللہ نے ثابت کیا اور اس پر خاموشی اختیار کی جس پر اس نے خاموشی اختیار کی۔ ”اس پر مامون نے بشر اور اس کے ساتھیوں سے کہا کہ: ”یہ مشبہہ میں سے نہیں، اس پر جمود الزام مت لگاؤ۔“ (۲۱)

جب بشر نے یہ کوشش کی کہ وہ امام الکلتانی کو حقیقت علم پر بوتلے پر مجبور کرے اور علم الہی کا تعلق ذات الہی سے بیان کرے تو امام الکلتانی نے اس پر کلام کرنے سے شدید احتراز کیا کیونکہ اگر وہ ایسا کرتے تو وہ اللہ سے متعلق جہالت کی بناء کلام کرتے کیونکہ اس کا علم اللہ نے مہیا نہیں فرمایا اور یہ ان کے اس منہج کے خلاف ہوتا جس کا اعتراف انہوں نے خلیفہ کے سامنے کیا تھا۔

بشر نے کہا: اللہ کا علم کیا شے ہے؟ اور علم اللہ کا مطلب کیا ہے؟

عبدالعزیز نے جواب دیا: اس کا علم صرف اللہ کی ذات کو ہے اور اس نے تمام مخلوق کو اس علم سے محجوب رکھا ہے اور اس کا علم نہ کسی ملک مقرب کو ہے اور نہ ہی کسی نبی مرسل کو اور اس کو نہ مجھ سے پہلے کوئی جان سکے گا کیونکہ اللہ کا علم اس سے اکبر، اوسع اور اعظم ہے کہ مخلوق اس کا اور اک کر پائے کیا تم نے قول باری تعالیٰ نہیں سنا کہ: **وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ** (البقرہ: ۲۵۵) اور قول حق تبارک و تعالیٰ: **وَلَوْ أَنَّ مَالِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَفْلَاحًا وَالْبَحْرُ يَمْلَأُهُ مِن نَّفْعِهِ وَسِعَتْ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمَهُ** (الحج: ۲۷) اس پر بشر نے کہا: اگر تمہارے پاس دوا ایسے لوگ آئیں جن کا ”علم اللہ“ کے متعلق جھگڑا اور اختلاف ہو ان میں سے ایک یہ قسم کھائے کہ ”علم اللہ، اللہ ہی ہے اور اگر ایسا حقیقت

میں نہیں ہے تو میری بیوی کو طلاق ہو جائے اور دوسرا یہ قسم کھالے کہ علم اللہ غیر اللہ ہے اور اگر ایسا نہیں تو میری بیوی کو طلاق ہو جائے۔“ یہ دونوں تمہارے پاس اپنی قسم پر فتویٰ لینے آئے ہوں تو تمہارا کیا جواب ہوگا؟

عبدالعزیز نے جواب دیا: خاموشی اور ان دونوں کو ان کی جہالت پر چھوڑ دینا اور انہیں کوئی جواب نہ دینا۔ بشر نے اعتراض کرتے ہوئے کہا: آپ پر واجب ہے کہ آپ جواب دیں اور ان کو ان مسئلے سے نکالیں کیونکہ اگر آپ جواب نہیں دیں گے تو آپ انہی کی طرف جاہل گردانے جائیں گے۔

عبدالعزیز نے کہا: کیا مجھ پر واجب ہے کہ میں ہر اس مسئلہ کا جواب مہیا کروں جس کا جواب نہ کتاب اللہ میں اور نہ ہی سنت میں موجود ہو اور نہ ہی مذکور ہو (کہ میں استنباط کر سکوں)؟ ایسے معاملہ میں مسئول جواب سے جاہل اور حالف احمق ٹھہرایا جائے گا؟

بشر نے کہا: لازم ہے کہ آپ جواب دیں کیونکہ ہر مسئلے کا کوئی نہ کوئی تو جواب ہونا لازم ہے۔ اس پر عبدالعزیز، مامون سے مخاطب ہوتے ہوئے کہتے ہیں کہ: ”اگر میرے پاس تین لوگ یہ متنازع لے کر آئیں کہ وہ کون سا ستارہ تھا جس کو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دیکھا تھا اور جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے کہ: فَلَمَّا بَلَغَ اُولَئِكَ اِلٰهَ الْاِنْسَانِ مَا يُنۡسَوْنَ (الانعام: ۶۰) تو ان میں سے ایک یہ کہے کہ میں طلاق پر معلق قسم کھاتا ہوں کہ وہ ستارہ مریخ تھا اور دوسرا کہے کہ میں بھی طلاق پر معلق قسم کھاتا ہوں کہ وہ ستارہ مشتری تھا اور تیسرا یہ کہے کہ میں بھی قسم کھاتا ہوں کہ وہ ستارہ زہرہ تھا اور اگر ایسا نہ ہو تو میری بیوی کو بھی طلاق ہو۔ اور پھر وہ تینوں مجھ سے مطالبہ کریں کہ ہمیں ہمارے مسئلہ پر فتویٰ دیں اور ہماری قسموں کو حل کریں تو کیا مجھ پر جواب دینا لازم ہوگا اس مسئلہ میں کہ جس کا ذکر نہ اللہ نے اپنی کتاب میں کیا اور نہ ہی اپنے رسول کی زبانی کروایا؟“

اس پر مامون نے کہا: ”نہ آپ پر جواب دینا لازم ہے اور نہ ہی واجب۔“ (۳۲) اس پر امام الکلتانی نے یہ فرمایا کہ اے امیر المؤمنین اگر حقوق کے لیے غیر علم کے بات کرنے کا یہ درجہ ہے کہ اسے حرام ٹھہرایا جائے تو الوہیت کا مقام تو اس سے بہت بلند اور گھمبیر ہے۔

اس حکایت کے ذکر کرنے کی غرض امام الکلتانی کے منہج کی توضیح ہے۔ امام الکلتانی کا منہج یہ تھا کہ انہوں نے صراحتاً اس بات سے احتراز کیا کہ وہ ”علم اللہ“ اور ”ذات اللہ“ کے آپسی تعلق پر بات کریں اور اسی منہج پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے نہ یہ کہا کہ ”علم اللہ“، ”عین اللہ“ اور نہ ہی یہ کہا ہے کہ ”علم اللہ“، ”غیر اللہ“ ہے کیونکہ یہ تمام باتیں اس وقت وارد ہوتی ہیں جب آپ علم اللہ کی حقیقت و ادراک کا دعویٰ کریں۔

دوسری بات یہ کہ امام الکلتانی نے اللہ کو سمجھ و بصیرت بت تو کیا لیکن اس کے ساتھ اس کے لیے سمع و بصارت کا اثبات نہیں کیا کیونکہ ان کے نزدیک اثبات دینی دونوں نص کتاب و سنت پر موقوف ہیں۔

صفات خبریہ کے متعلق ابن تیمیہ کی رائے

ابن تیمیہ صفات خبریہ کے متعلق سلف الصالحین کی رائے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا موقف صفات خبریہ کی بابت یہ تھا کہ وہ ان صفات کے معانی کا اثبات کیفیت کے بغیر کیا کرتے تھے اور پھر اس نسبت کی دلیل کے طور پر وہ امام سفیان بن عیینہ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ ”ربیعہ بن ابو عبد الرحمن سے جب اس آیت کے متعلق سوال ہوا: **أَلَسْتُ خَيْرًا مِنْ عَالِي الْغُرَبِ** (طہ: ۵) تو انہوں نے جواب دیا کہ ”استوی غیر مجہول ہے اور اس کی کیفیت غیر معقول ہے اور اللہ کی طرف سے یہ پیغام ہے اور رسول پر اس کو پہنچا دینے کی ذمہ داری ہے اور ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے۔“ اور پھر اس روایت پر ترمیم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”اور ایسے ہی الفاظ امام مالک بن انس صاحب ربیعہ سے بھی مروی ہیں اور اس روایت کے متعدد وجوہ ہیں جن میں سے بعض کے الفاظ ہیں کہ ”الاستواء معلوم“ اور بعض میں ہے کہ ”الاستواء غیر مجہول“ اور کچھ میں ہے ”استواء غیر مجہول۔ پس ان روایات سے علم استواء ثابت ہوتا ہے اور اس کی کیفیت کے علم کی نفی۔“ (۲۳)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں کہ:

”اور جو کوئی بھی استواء کو استیلاء کے معنی میں لے گا تو اس نے امام مالک کے جواب سے روگردانی کی اور ان کے طریقے کی اور ان کے طریقے کو چھوڑ کر کوئی دوسرا طریقہ اپنایا اور ملک کا یہ جواب جو کہ استواء کے متعلق ہے وہ باقی تمام صفات کے لیے بھی شافی و کافی ہے۔ مثلاً یہی جواب نزول الجحیم، الید، الوجہ وغیرہ کے لیے بھی موزوں ہے۔ پس پھر نزول کے لیے بھی یہی کہا جائے گا کہ النزول معلوم، والکلیف مجہول، والایمان بہ واجب، والموال عنہ بدعا اور اسی طرح باقی صفات کے لیے بھی کیونکہ باقی صفات بھی استواء ہی طرح قرآن و سنت میں وارد ہیں۔“ (۲۴)

ابن تیمیہ کے مذہب کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے ”تاویل“ اور ”مجاز“ کے متعلق ان کی رائے سمجھ لیں کیونکہ ان دونوں مسئلوں کا تعلق صفات خبریہ سے جڑا ہوا ہے اور ابن تیمیہ کی تاویل اور مجاز کے متعلق رائے جانے بغیر صفات خبریہ کے متعلق ان کے مذہب کو سمجھنا ناممکن ہے۔

شیخ الاسلام تاویل کے شدید مخالف تھے اور ان کی شدت کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ صفات کے معاملے میں تاویل کو تحریف کے مترادف سمجھتے تھے اور تحریف کی انتہا تعطیل پر ہوتی ہے اسی لیے ان کی رائے میں یہ نتیجہ بہت منطقی اور فطری ہے کہ تاویل صفات اصل میں تعطیل صفات ہے اور اسی لیے وہ مؤولہ کو معطلہ بھی کہتے تھے۔ (۲۵)

اہل عدل (معزلہ) پر تعطیل کے الزام کے متعلق اس مقالے میں راقم اپنی رائے بیان کر چکا ہے کہ ان پر یہ الزام سوجھ بھم کی وجہ سے لگایا جاتا ہے۔

ابن تیمیہ کے نزدیک تاویل کے معانی

ابن تیمیہ کے نزدیک تاویل الفاظ جملہ میں سے ہے ان کی رائے میں ملف کے نزدیک اس کے دو معانی تھے۔

اول: شیخ ابن تیمیہ کے نزدیک تاویل کا پہلا مطلب بمعنی تفسیر کلام کے ہیں۔ اور بے شک وہ تفسیر ظاہر الفاظ و عبارت کے مطابق ہو یا نہ ہو اور ان کے نزدیک جمہور مفسرین و علماء کے نزدیک تاویل کی اصطلاح سے یہی مراد لی جاتی ہے اور یہ وہ تاویل ہے جس کا راسخون فی العلم کو ادراک ہوتا ہے۔ (۲۶)

شیخ کی عبارت کے آخر کے الفاظ میں یہ بتاتے ہیں کہ وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ سورۃ آل عمران کی آیت [۷] میں وہ "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" پر وقف جائز ہے اور پھر وہ ملف میں سے ابن عباس، مجاہد، محمد بن جعفر بن زبیر، ابن خلیفہ وغیرہ کے ذکر ان حضرات میں کرتے ہیں جن سے "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" پر وقف مروی ہے اور ساتھ ہی اس بات کا ذکر کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ حرف جلالہ پر بھی وقف ملف سے مروی ہے اور دونوں قول حق میں ہیں۔ (۲۷) اور پھر یہ لکھتے ہیں کہ: جب امام مجاہد خود اپنے آپ کو راسخون فی العلم میں شمار کرتے ہوئے فقہائے اہل تاویل کے جانے کا اظہار کرتے ہیں تو یہاں تاویل سے مراد تفسیر اور بیان معانی کے ہیں۔ اور اسی طرح جب امام طبری یہ کہتے ہیں کہ: اس آیت کے متعلق اہل تاویل کا اختلاف ہے تو یہاں اہل تاویل سے ان کی مراد اہل تفسیر ہوتے ہیں۔ اس طرح تاویل اور تفسیر مترادف ٹھہرتے ہیں۔ (۲۸)

دوم: تاویل کا دوسرا مطلب ملف کے نزدیک شیخ ابن تیمیہ کی رائے کے مطابق یہ ہے کہ "تاویل سے مراد حقیقت کلام ہے" یعنی مثلاً اگر کلام میں کوئی مطالبہ کیا گیا ہے تو تاویل سے مراد وہ نفس امر ہوگا جس کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ (۲۹) اس تعریف سے یہ بات چلتی ہے کہ اگر تاویل سے مراد حقیقت کلام ہے تو ابن تیمیہ کے نزدیک یہ وہ تاویل ہے جس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو ہے۔ (۳۰)

تاویل کے ان دونوں معانی کے فرق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر تاویل کو ہم پہلے معانی میں لیں گے تو اس سے مراد تفسیر کے ہوں گے چاہے وہ ظاہر کلام کے موافق ہو یا مخالف اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق باب معرفت سے ہے جو کہ عبارت کے مفہوم و معانی کی صورت میں ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور پھر اس کی تعبیر زبان کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ بے شک ہمیں اس کی حقیقت و کیفیت کا علم نہ ہو۔ (۳۰)

یہاں تک اس تاویل کا ذکر ہے جو ابن تیمیہ کے نزدیک ملف صالحین کے درمیان پائی جاتی تھی ابن تیمیہ تاویل کا ایک تیسرا مطلب بھی بتاتے ہیں اور وہ ان کے نزدیک صرف متاخرین کی اصطلاح میں پائی جاتی ہے اور متاخرین فقہاء، اصولیین، متکلمین اور صوفیہ کے نزدیک یہی تاویل لی جاتی ہے۔ (۳۱) اور اس تاویل کی تعریف ابن تیمیہ کچھ اس طریقے سے کرتے ہیں کہ: "تاویل اصل اللفظ کو معنی مرجوح کی طرف موڑنے کو کہتے ہیں معنی راجح کے ہوتے ہوئے اور یہ صرف معانی کسی قرینہ اور دلیل کی بنا پر ہوتا ہے۔ (۳۲) اور اسی کو لغت کے اندر "مجاز" سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی وہ تاویل اور مجاز ہے جس کی ابن تیمیہ شدت کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ قطعاً اس بات کے قائل ہیں کہ الفاظ عربی کی حقیقت و مجاز میں تفسیر قرآن مجید میں موجود نہ تھی بلکہ بعد کے لوگوں نے

آکر یہ تقسیم پیدا کی ہے جیسے کہ وہ خود کہتے ہیں کہ: ”ہر حال میں یہ بات واضح ہے کہ تقسیم الفاظ کی یہ اصطلاح ترون خلاۃ الاولیٰ میں موجود نہ تھی اور اس تقسیم کے بارے میں نہ کسی صحابی نے کوئی بات کی اور نہ ہی تابعی نے اور نہ ہی مشہور آئمہ دین مثلاً مالک، ثوری، اوزاعی، شافعی وغیرہ نے اور نہ ہی حنفی علماء لغت و نحو مثلاً فہرست، سیبویہ اور ابو عمرو بن العلاء کے یہاں ہمیں ایسی کوئی تقسیم ملتی ہے۔“ (۳۳)

راقم کی رائے کے مطابق ابن تیمیہ کے مذہب کی بنیاد اسی اصل پر قائم ہے کہ وہ کلام کی حقیقت و مجاز کی تقسیم کے قائل نہیں اور اسی اصل کی بنیاد پر وہ آئمہ کے اقوال کی تشریح کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ کے نزدیک یہ بات کہ اہل لغت الفاظ معینہ کا استعمال مخصوص معانی پر دلالت کئے لیتے کرتے ہیں اور یہ دعویٰ کہ یہ الفاظ واسماء اہل لغت کے اجتماع و اتفاق سے وضع کیے گئے ہیں اور پھر یہ کہ اگر یہ الفاظ واسماء کے معانی کے لیے استعمال ہوں جن کے وہ اصلاً بالاتفاق وضع کیے گئے تھے وہ حقیقت کہلائیں گے اور ان معانی کے علاوہ کسی اور معانی کے لیے استعمال کیے جائیں گے تو مجاز کہلائیں گے۔ یہ سب دعویٰ اور باتیں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے نزدیک باطل اور جھوٹ ہیں۔

اس کے بعد ابن تیمیہ کا مذہب یہ ہے کہ الفاظ کی دلالت کا علم پورے سیاق یا پھر اسناد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ان دلائل سے جو کہ لفظ اور اسم مجرد کے اندر اصلاً ودیعت ہوتے ہیں جو کہ کلام کے ذریعہ ظاہر ہو جاتے ہیں؟ آخر میں نظری لحاظ سے شیخ الاسلام کا مذہب اور ان کے مخالف جمہیر علماء لغت و بلاغہ کا مذہب ایک ہی نقطہ پر پہنچتا ہے اور وہ یہ کہ الفاظ کے معانی کا ادراک اور ان معانی کی تخصیص دلالت و سیاق اور اسناد پر قائم ہے۔ دونوں نقطہ بائے نظر میں اختلاف اس بات کا ہے کہ جمہور علماء لغت و بلاغہ کلام کو دلالت کے اعتبار سے دو اقسام حقیقت و مجاز میں تقسیم کرتے ہیں جبکہ ابن تیمیہ اس کی ایک ہی قسم کے قائل ہیں اور اس کو وہ ”دلالت و سیاق“ یا ”ظاہر و سباق“ کا نام دیتے ہیں۔ (۳۴)

اس کا مطلب یہ ہے کہ جب سیدنا حمزہؓ کے لیے ”اسد اللہ و اسد رسولہ“ کہا جاتا ہے اور سیدنا خالدؓ کے لیے ”سیف اللہ“ کہا جاتا ہے تو اس تعبیر کی تفسیر علماء لغت و بلاغہ اس طرح کرتے ہیں کہ یہاں ”اسد“ جس کے لیے یہ لفظ وضع کیا گیا تھا یعنی ایک مخصوص وحشی حیوان میں استعمال نہیں کیا گیا اور نہ ہی لفظ ”سیف“ اپنے اصل معانی یعنی ایک مخصوص آلہ حرب کے معنی میں استعمال نہیں کیا گیا بلکہ یہاں ”اسد“ اور ”سیف“ حمزہؓ اور خالدؓ کے لیے مجاز استعمال کیا گیا ہے یعنی ان دونوں الفاظ کو ان کے اصل و معنی معانی سے ہٹا کر ایک دوسرے معانی میں استعمال کیا گیا ہے۔

جب کہ شیخ ابن تیمیہ اس تاویل کی تفسیر میں جسے اہل لغت نے مجاز کہا تھا کہیں گے یہ معانی حکم کی مراد سے ظاہر ہیں۔ ہر کوئی جب اس طرح کی عبارت سنے گا تو اس کو اس کا مطلب فوراً سمجھ آ جائے گا اور اس کے ذہن میں صرف یہی مطلب اس عبارت کا آئے گا اور پہلے والا مطلب اس کے ذہن میں آنے کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایسا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ معانی خود نص کے اندر موجود ہیں نہ کہ احتمال اس میں موجود ہیں اور اگر ایسا ہے تو ایسی عبارتوں کا مطلب ایسا نہیں کہلائے گا کہ الفاظ کو ان کے اصل معانی سے ہٹا کر کسی دوسرے معانی، کسی قرینے یا دلیل کی بدولت لیا گیا ہے یا پھر یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ دلیل و قرینے کی بنیاد پر مرجوح احتمال سے راجح کی طرف تاویل کی گئی ہے۔ (۳۵)

یہ ہے شیخ کی رائے ان الفاظ و اسماء کے متعلق جن کے مفرد معانی ہیں یعنی کہ ان کے معنی ذہن کے اندر مستقل صورت کی شکل میں پائے جاتے ہیں اور ان الفاظ و اسماء کے معانی کی تحدید سیاق مخصوص یا پھر اسناد کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی طریقے سے بے وقوف کے لیے ”گندھے“ کا اور عالم بخئی شخص کے لیے ”سمندر“ کے الفاظ کا استعمال کیا جاتا ہے۔

یہ سب جو ابن تیمیہ کے نزدیک لغت میں جائز ہے اصل میں مشترک اللفظی کے مترادف ہے۔ مشترک اللفظی ان الفاظ کا کہا جاتا ہے جو کہ ایک ہی وقت میں مختلف المعانی ہوتے ہیں اور ہر معنی اپنے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے مثلاً ”العین“ ایک ہی وقت میں آنکھ کے لیے بھی بولا جاتا ہے اور جاسوس کے لیے بھی اور منبع الماء (کنویں) کے لیے بھی۔ اور اگر اہل بلاغت کے نزدیک ایسے سیاق میں کوئی غیر معترض قرینہ موجود ہو تو وہ اسے مجاز کے معانی میں لیتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح وہ لفظ ”العین“ کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب وہ ”جاسوس“ کے لیے استعمال ہوتا ہے تو وہ ”مجاز مرسل“ کے باب میں ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ شیخ کے نزدیک الفاظ کی ایک اور قسم ہے اور وہ، وہ الفاظ ہیں جن کے معانی اضافی نوعیت کے ہوتے ہیں یعنی ان کے معانی کا تصور اس ذات کے تصور کے بغیر جن سے وہ متعلق ہیں ذہن میں آتا ہی نہیں۔ یہ اضافت بعض اوقات تخصی ہوتی ہے جیسے کہ ”علو“، ”سفول“، ”فوق“، ”تحت“ وغیرہ اور بعض اوقات یہ اضافت معنوی اور ثبوتی ہوتی ہے مثلاً علم، حب، قدرة، سزا و بصیر وغیرہ۔ (۳۶) یہ وہ اصولی رائے ہے جس کی بنیاد پر ابن تیمیہ نے صفات خبریہ کے متعلق اپنی رائے قائم کی اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ ان کی رائے ہی سلف صالحین کی بھی رائے تھی۔

شیخ ابن تیمیہ کے اصولی موقف کو نظر میں رکھتے ہوئے اگر ہم ان کی صفات خبریہ کے متعلق رائے پر نظر ڈالیں، جس کو وہ سلف الصالحین ہی کی رائے گردانتے ہیں اور وہ یہ کہ ”اثبات المعنی بلا کیف“، تو ہمیں ان کی رائے نہ صرف غیر معقول بلکہ خود ابن تیمیہ کے اس موقف سے متعارض و متناقض نظر آتی ہے جس کا ذکر ماقبل کیا جا چکا ہے۔

کیوں کہ اگر ”الفاظ“ اور ”اسماء“ کے معانی سے مراد وہ صورت ذہنیہ ہے جو کہ ان الفاظ و اسماء کے اطلاق وقت ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور پھر اضافی معانی کی حقیقت اس وقت تک حاصل ہو ہی نہیں سکتی جب تک اس ذات کا تصور نہ کر لیا جائے جس کی طرف ان اضافات کی نسبت کی جا رہی ہو تو یہ رائے حق سبحانہ و تعالیٰ کے متعلق بالاطلاق ناجائز اور غیر ممکن ہے۔ کیونکہ ان اضافات کے اطلاقات کے ساتھ ہی خود ابن تیمیہ کے نزدیک تصور ذات لازم آتا ہے، اور تصور ذات کیفیت کے علاوہ کچھ اور نہیں تو پھر معنی کا اثبات کیفیت کے انکار کے ساتھ کیسے اور کیونکر ممکن ہے؟

اور اس کیفیت کا انکار صرف دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے کہ معروف کیفیت جو کہ ان الفاظ اور مفردات و مرکبات کے ساتھ ذہن میں آتی ہے اس کو کسی دوسری کیفیت ہی سے بدل دیا جائے یا پھر اگر ہر قسم کی کیفیت کو بنانا مقصود ہے تو پھر اس سے مراد یہی ہوگا کہ ہم اس تمام معنی ہی کا انکار کریں یا پھر اس کے معلوم ہونے سے دستبردار ہوں جو کہ ذہن میں وارد ہوتا ہے کیونکہ اگر ہم ”یہ“ یعنی کہ ہاتھ کا لفظ مختلف چیزوں کے ساتھ استعمال کریں تو ”ہاتھ“ کا اصل معنی ایک ہی رہتا ہے اور صرف معنی کی کیفیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے مثلاً انسان کا ہاتھ یا پھر بندر کا ہاتھ، ان دونوں اضافات میں معنی ایک ہی ہے اور کیفیت کی تبدیلی ہے۔ اسی

طریقے سے اگر ہم کہیں کہ انسان آیا، یا پھر گھوڑا آیا یا پھر گڑی آئی، ان تمام اشکال میں ”آئے“ کی صفت میں کوئی تبدیلی نہیں واقع نہیں ہوتی بلکہ صرف کیفیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے کیونکہ ان تمام اضافات میں اصل معنی کیفیت ہی کے ساتھ چھوڑا ہوا ہے اور یہ کیفیت ذوات کے تصور پر منحصر ہے اور اگر معنی کے ثبوت کے ساتھ صرف کیفیت کی تفویض یا انکار کیا جائے تو اس انکار اور تفویض کا کوئی مطلب ہی نہیں اور یہ سراسر لغو بات ہوگی۔

صفات خبریہ کے متعلق علماء کلام کی رائے

اہل سنت سے تعلق رکھنے والے علماء کلام کی رائے، صفات خبریہ کے متعلق، کو چار مواقف میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

پہلا موقف

اہل سنت کے علماء کلام کے پہلے موقف کے طور پر میں استاد ابو بکر محمد بن الحسن بن فورک (ت ۴۰۶ھ) سے ابتداء کروں گا۔ استاد ابن فورک اپنی کتاب مشکل الحدیث و بیانہ میں اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ جو کچھ بھی اللہ نے اپنی طرف قرآن ثابت کیا ہے مثلاً ”الوجه، والیدین، والعین“ ہم بھی ان سب کا اثبات کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ اس بات کی بھی تصریح کرتے ہیں کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں نہ کہ جوارح اور اعضاء اور یہ کہ ان سب کا اثبات اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے میں عقل کا کوئی دور نہیں کیونکہ عقل اس باب میں ایسا کرنے سے قاصر ہے۔ (۳۷) اور اس کے بعد وہ اس بات کا بھی اظہار کرتے ہیں کہ ہر وہ نفس جس میں ایسی کوئی چیز جو کہ انسانی ہو اور وہ اللہ کی طرف منسوب کی گئی ہو، ضروری نہیں کہ وہ اللہ کی صفت مانی جائے وہ کہتے ہیں ”اور جان لو کہ اس بات میں ہمارے اصول میں سے ایک اصل یہ بھی ہے کہ ہر وہ اوصاف یا اسماء جن کو اللہ کی طرف منسوب کیا گیا ہو اور انسانی فہم میں ان کا اطلاق جوارح پر ہوتا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کی صفت صرف اس وقت گردانی جائیں گی اگر ہمارے پاس ان کی تاویل کی کوئی مقبول توجیہ موجود نہ ہو۔“ (۳۸)

اور یہ ذکر کرنے کے بعد امام استفادین فوزک کا افعال خبریہ مثلاً نزول، اتیان اور محجی کے متعلق ایک ہی موقف ہے وہ یہ کہ ان افعال کی تاویل کی جائے گی مثلاً وہ کہتے ہیں: ”بے شک اللہ تعالیٰ کا استوئی اپنے عرش پر، مطلب السکن واستقرار ہرگز نہیں بلکہ استوئی کا مطلب علو تدبیر و قہر ہے اور یہ ارتقاع حسی ارتقاع نہیں بلکہ ارتقاع درجہ ہے اور یہ اس طرح ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان مباہلت قائم رہے۔“ (۳۹)

دوسرا موقف

دوسرا موقف حکمین اہل سنت کا امام عبدالقادر بن طاہر بغدادی (ت ۷۲۳ھ) کا موقف ہے اور ان علماء کا موقف ہے جو ان سے ان کی رائے میں متفق ہیں۔ امام عبدالقادر بغدادی تمام صفات خبریہ کی قواعد و کلام عرب کے مطابق تاویل کے قائل ہیں اور نہ صرف قائل بلکہ تاویل کے وجوب کے قائل ہیں۔ وہ اپنی کتاب اصول الدین میں ”الوجه والسعین“ کی تاویل کے متعلق مختلف اقوال ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ”منہبہ“ کا یہ گمان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا چہرہ اور ہاتھ ہے انسانوں کے چہرے اور ہاتھ کی مانند، اور ان میں سے چند کا گمان یہ ہے کہ اللہ کا چہرہ اور ہاتھ اس کے دو عضو ہیں لیکن وہ انسان کے اعضاء کی مانند

نہیں، بلکہ اللہ کے یہ اعضاء تمام مخلوق کے اعضاء سے مختلف ہیں اور بعض صفاتیں کا گمان یہ ہے کہ جو ہاتھ اور چہرہ کی اضافت اللہ کی طرف کی گئی ہے وہ اللہ کی صفات میں سے ہے جبکہ ہمارے نزدیک حق اور صحیح بات یہ ہے کہ وجہ اللہ، اللہ کی ذات ہے اور عین اللہ سے مراد اس کی رویت ہے۔ (۴۰)

امام ابو سعید عبدالرحمن بن محمد بن النیشاپوری (ت ۴۷۸ھ) بھی امام بغدادی کے مذہب پر ہے وہ بھی تاویل ہی کو صحیح مذہب قرار دیتے ہیں۔ (۴۱)

تیسرا موقف

تیسرا موقف ان حضرات آئمہ کا ہے جو کہ سلف کے مذہب تفویض کے بھی قائل ہیں اور ضرورت کے تحت اور تشبیہ کے انکار کے طور پر تاویل کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ ان حضرات میں امام ابواسحاق الشیرازی (ت ۴۷۶ھ) کا شمار ہوتا ہے۔

امام شیرازی اس سے بڑھ کر اپنی کتاب ”الاشارة الی مذهب اهل الحق“ میں ان لوگوں کا رد بھی کرتے ہیں جو کہ تاویل کے منکر ہیں اور اپنے استدلال میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: وَمَا يَعْلَمُ قَوْلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ لَا شَكَّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا [آل عمران: ۷۰] امام شیرازی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ آیت اصل میں تاویل کی اجازت دیتی ہے نہ کہ اس کو منع کرتی ہے..... وہ کہتے ہیں ”اور اس بات (یعنی تاویل) کی دلیل یہ ہے کہ اللہ فرماتے ہیں: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ“ اور ایمان درحقیقت تصدیق کا نام ہے اور کسی بھی چیز کی تصدیق اس شے کی جہالت کے ساتھ ممکن نہیں تو اس آیت: وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ سے مراد ہوگی کہ راسخون فی العلم کو ان آیات کے معانی کا علم ہوتا ہے اور پھر اس علم پر وہ ایمان لاتے ہیں..... اگر آیات اخبار جن پر عمل واجب ہے ان کی تاویل کرنی جائز اور ضروری ہے اور ظاہری مطلب لینا جائز نہیں، مثلاً قولہ تعالیٰ: وَمَنْ يُفْلِتْ مُؤْمِنًا فُتْنًا فَنُصَبِّحْهُ فَخْرًا وَهُوَ جَذْبًا خِلْدًا فِيهَا (النساء: ۹۳) ظاہر آیت سے مراد یہ ہوگی کہ اصل کبار ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہیں گے اور یہ قدر یہ کہ قول ہے جو باطل ہے لازم ہوا کہ اس آیت کی تاویل کی جائے گی اور ظاہری مراد نہیں لی جائے گی اور پھر اس آیت کی اصل مراد یہ ہوگی کہ وہ کسی شخص جو کسی مومن کو کفر اس طرح قتل کرے کہ وہ اس کے قتل کو جائز سمجھتا ہو..... تو وہ آیات جن سے ظاہر معانی تشبیہ کے ہوں اور ان میں سے کوئی بھی متعلق نہ ہو بلکہ صرف علم سے ان کا تعلق ہو تو ایسی آیات کی تاویل اولیٰ ہے کیونکہ اگر ہم قول اللہ تعالیٰ: عَلٰی الْعَرْشِ الْمُسَوَّمِ (طہ: ۵) کے متعلق یہ کہیں گے کہ اس کی تاویل جائز نہیں اور نہ اس آیت سے کوئی عمل مطلوب ہے اور اوپر سے اس کا ظاہر تشبیہ کا معانی دیتا ہے تو ایسی آیت کا کیا فائدہ؟ اور یہی مثال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے متعلق بھی ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: ”يُحْلِقُ آدَمَ عَلٰی صُورَةٍ“ اگر ہم اس کے متعلق یہ کہیں کہ اس کی کوئی تاویل نہیں اور نہ ہی اس سے کوئی عمل مطلوب ہے تو یہ بات لغو اور بزدلانہ گردانی جائے گی اور اس طرح ہم کفار کے اس الزام کی تصدیق کر بیٹھیں گے کہ مَعْلَمٌ مُّبْجُونٌ (الدخان: ۱۳) یعنی یہ نبی ﷺ ایسی باتیں کرتے ہیں جس کا کوئی مطلب نہیں۔

اور پھر فرماتے ہیں:

”ان لوگوں کی غرض تاویل نہ کرنے سے یہ ہے تاکہ وہ تشبیہ پر قائم رہ سکیں کیونکہ اگر وہ تاویل کا انکار کریں اور تشبیہ کے بھی منکر ہو جائیں تو ان سے کوئی تیسرا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ہمیں تاویل پر مصران کے اسی قول نے کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں نہ مجھے مطلب معلوم ہے اور نہ ہی میں تاویل کروں گا اور میں اس ”استثنائی“ کو اس کے ظاہر ہی پر لوں گا اور مجھے نہیں معلوم کہ اس استثنائی سے مراد استقرار ہے یا غیر استقرار اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: *لَمَّا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْذِي* (ص: ۷۵) کا بھی ظاہر ہی مراد لوں گا اور نہ مجھے یہ معلوم ہے کہ وہ جو ارجح میں سے ہے یا نہیں۔ اور ان کا یہ قول ان کو خدا سے جہل کی طرف لے جاتا ہے کیونکہ جو شخص کسی معلوم کی صفات معلومہ میں سے کسی ایک صفت کا بھی جاہل ہو، وہ معلوم کی حقیقت کا جاہل ہے اور ان کا قول ”لا اور ی“ اللہ کے معاملہ میں شک کے مترادف ہے اور اس قلمت علم سے مترادف ہے جس کی قلمت جائز نہیں۔ (۴۲)

یہ امام شیرازی کا مذہب ہے جس میں وہ دونوں مذاہب (یعنی تفویض سلف اور تاویل) کے جواز کے قائل ہیں جس کو میں نے تفصیل سے ذکر کر دیا ہے۔ یہاں اس تفصیل کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی وہ دلائل ہیں جن کو معوضہ (اہل تفویض) کے مخالف استعمال کیا جاتا ہے۔ (۴۳)

جہاں تک امام الشیرازی کے اس قول کی بات ہے کہ تاویل کی اجازت مشبہہ کے مذہب یا فقہ کے رد کے طور پر دی گئی ہے تو اس کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ ایک بدعت کا رد کبھی بھی دوسرے بدعت کے ذریعے سے نہیں کرنا چاہیے بلکہ بدعت کا رد ہمیشہ حق سے کرنا چاہیے اور جہاں تک ان کے اس قول کا سوال ہے کہ ”اگر ہم یہ کہیں کہ تا اس کی تاویل جائز ہے اور نہ ہی اس سے کوئی عمل مطلوب ہے تو یہ ہذیان اور لغو گردانا جائے گا اور ہم کفار کے اس قول: *لَمَّا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيْذِي* (۱۴) کی تصدیق کریں گے کہ آپ ایسا قول لائے ہیں جس کا کوئی معنی نہیں تو یہ ایک ایسا الزام ہے جو کہ اپنے عمل میں نہیں کیونکہ معوضہ المعنی اس بات کے برگر نہیں قائل نہیں کہ ان نصوص سے کوئی معانی نہیں بلکہ وہ اس بات سے قائل ہیں کہ ان کے معانی ہیں اور وہ صرف اللہ کو معلوم ہیں اور اگر امام الشیرازی کو اس بات پر اعتراض ہے کہ ایسی عبارت کا ہمیں بتانے کا کیا فائدہ جس کا نامعنی ہمیں پتہ ہے اور نہ ہی ان سے کوئی عمل منسوب و مطلوب ہے تو ان کو فقہ اور اصول فقہ جس کے وہ خود بھی امام ہیں کی زبان میں اس طرح سمجھایا جائے گا اور عرض کیا جائے کہ وہ یہ بتائیں پھر کہ ان آیات کا کیا مقصد جو کہ منسوخ ہو چکی ہیں اور آج بھی ہم ان کی تلاوت کرتے ہیں کیونکہ گوان کے معانی تو معلوم ہیں لیکن ان آیات کے تحت بھی کوئی عمل مطلوب نہیں سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے گا کہ یہ سب اللہ کی سنت ابتلاء کے تحت ہے کہ پہلی قسم کی آیات میں ابتلاء علم و عقائد کے میدان میں ہے اور دوسری قسم کی آیات میں ابتلاء عمل کے میدان میں جیسے کہ امام طبری سلف الصالحین میں سے محمد بن جعفر بن زبیر کا قول آیات فقہات کے ضمن میں نقل کرتے ہیں:

”ان آیات کی تصریف، تحریف اور تاویل کے ذریعے اللہ اپنے بندوں کو آزمائش میں ڈالتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح وہ اپنے بندوں کو حلال و حرام کے ذمے میں آزمائش میں مبتلا کرتا ہے کہ وہ باطل کی

وہ ان احادیث و صفات کے معنی میں یہ اعتبار رکھتے تھے کہ ان آیات و احادیث کے معانی اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلال کے مطابق ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمارا اعتقاد لازم اس بات پر بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نہ کوئی مثال ہے اور نہ ہی تشبیل اور یہ کہ وہ تجسیم، انتقال، التخصیص فی الجہد اور تمام صفات مخلوقات میں سے منزہ ہے اور یہی قول متکلمین کی ایک جماعت اور ان کے محققین کا ہے اور یہی مذہب، مذہب المسلم ہے۔ (۴۷)

یہ اصطلاحی مطلب تفویض جس کے لغوی مطلب ہی سے ماخوذ ہے لغت میں تفویض سے مراد وہ امر ہے جس کو کسی کی طرف منسوب کر دیا جائے اور اسے اس کا علم بنادیا جائے عربی میں کہا جاتا ہے کہ فَوُضَّ إِلَيْهِ الْأَمْرُ۔ (۴۸)

مذہب تفویض کے متعلق اقوال ائمہ اہل العلم

یہاں ہم آئمہ اور اہل العلم جن میں زیادہ تر کا تعلق قرون ثلاثہ سے ہوگا ان کے اقوال نقل کریں گے جس سے یہ بات واضح ہو سکے کہ سلف الصالحین کا مذہب ان صفات کے متعلق کیا تھا۔

..... امام سفیان بن سعید الثوری (۹۵ھ-۱۶۱ھ)

امام الذہبی کتاب العلو میں امام سفیان الثوری کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

”یحییٰ بن معین کہتے ہیں کہ میں نے ذکر یا بن عدی کو امام و کبج سے سوال کرتے ہوئے سنا کہ اے ابو سفیان حدیث الکبریٰ اور موضع القدمین جیسی احادیث کے متعلق کیا رائے ہے؟ تو امام و کبج نے فرمایا: اسما مل بن ابو خالد، الثوری اور مسمر ان احادیث کو روایت کرتے تھے اور ان احادیث کی کوئی تفسیر نہ کرتے تھے۔“ (۴۹)

..... امام دارالہجرۃ مالک بن انس (۹۳ھ-۱۷۹ھ)

امام ترمذی سنن الترمذی میں باب ”ما جاء فی علو اهل الجنة و اهل النار“ کے تحت حدیث قدم پر تعلق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”اس قسم کی احادیث کے متعلق اہل العلم میں سے آئمہ مثل سفیان الثوری، مالک بن انس ابن مبارک، ابن عیینہ اور و کبج کا مذہب یہ تھا کہ ان احادیث کی روایت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان احادیث کی روایت کی جائے گی اور ان پر ایمان لایا جائے گا اور کیفیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا (یعنی کیفیت کا انکار نہ کہ تفویض) پھر امام الترمذی فرماتے ہیں کہ یہی اہل الحدیث کا اختیار کردہ مذہب ہے کہ وہ ان احادیث کی روایت کرتے ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی نہ کوئی تفسیر کرتے ہیں اور نہ ہی کسی معنی کے پیچھے پڑتے ہیں۔“ (۵۰)

امام الذہبی سیر الاعلام میں فرماتے ہیں کہ: ”امام مالک سے محفوظ روایت ابو ولید بن مسلم کی ہے کہ جب اس نے امام مالک سے احادیث صفات کے متعلق دریافت کی تو انہوں نے جواب دیا:

طرف نہ جھکیں اور حق سے انحراف نہ کریں۔“ (۳۳)

چوتھا موقف

وہ موقف ہے جس کی تصریح حجت الاسلام امام محمد الغزالی نے اپنے کتاب ”الاحكام العوام عن العلم الکلام“ میں کی ہے اور وہ یہ ہے کہ عوام الناس کے لیے ان آیات کی تاویل حرام ہے اور خاص اہل علم کے لیے جائز ہے۔ امام الغزالی ان صفات کے متعلق مذہب سلف الصالحین کا ذکر کرتے ہوئے اور عوام الناس کا فرض ان صفات کے متعلق بتاتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عوام الناس میں سے جس کسی کو بھی ان اخبار کا پتہ چلے تو ان پر سات امور واجب ہیں۔ (۳۵)

پہلے چھ امور یعنی وہی امور ہیں جن کو ہم مذہب سلف الصالحین مانتے ہیں اور جس کو ہم ان کے اقوال کے ذریعے نقل اور روایت کرتے ہیں جیسا کہ آگے آئے گا اور اس مذہب میں عوام الناس اور راہنوں فی العلم کے درمیان کوئی فصل نہیں اور تمام کا ایک ہی مذہب ہے اور یہی وہ مذہب ہے جو کہ اس امت کے سب سے زیادہ صاحب علم اور صاحب تقویٰ و ایمان والا طبقہ یعنی صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے رسول اللہ ﷺ سے حاصل کیا اور پھر اس کو پوری امانت کے ساتھ اگلی نسلوں تک منتقل کیا اور ان کی امانت داری کی انتہا اس قدر تھی کہ ان میں سے کچھ تو سکرات الموت کے دوران بھی علم اور روایت منتقل کرتے تھے کہ کہیں کتمان العلم کے جرم کے مرتکب نہ ٹھہرائے جائیں تو امام الغزالی کی یہ تفریق کسی طور پر قابل قبول تفریق نہیں اور ہاں اس تفریق کے باطل ہونے کے باوجود ہم اس بات سے انکار نہیں کرتے ہیں اور نہ کر سکتے ہیں۔

صفات خبریہ کے متعلق سلف الصالحین کی رائے

صفات خبریہ کے متعلق سلف الصالحین یعنی صحابہ اور تابعین اور تابع تابعین میں ائمہ، فقہاء اور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ہر اس صفت کے قائل ہیں جس سے اس نے اپنے آپ کو قرآن میں متصف کیا ہے یا پھر جس صفت سے اس کو اس کے رسول نے متصف کیا ہے اور یہ توصیف کسی بھی قسم کی تفسیر، تاویل اور تشبیہ کے بغیر کی جائے گی۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحابہ و ائمہ رضوان اللہ علیہم اجمعین صفات کے اثبات کے معاملے میں تلاوت قرآن، روایت حدیث اور ان کی تصدیق سے آگے نہ بڑھتے تھے جیسے کہ امام سفیان بن عیینہ (ت ۱۹۸ھ) فرماتے ہیں:

”ہر وہ صفت جس سے اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو قرآن میں متصف کیا تو اس کی قرأت ہی اس کی تفسیر ہے

اور نہ ہی اس کی کوئی کیفیت ہے اور نہ ہی کوئی شکل۔“ (۳۶)

یہاں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سلف الصالحین کا ان صفات کے متعلق تفویض مطلق کا مذہب ہے۔ تفویض مطلق سے مراد تصدیق وحییت صفت کے ساتھ ساتھ معنی کی تفویض اور کیفیت اور عاہری لغوی معنی کا انکار ہے اور یہی وہ معنی ہے جس کو امام المحمد شافعی، یحییٰ بن شرف النووی نے جمہور بلکہ تمام سلف الصالحین کی طرف منسوب کیا ہے۔ امام النووی شرح صحیح مسلم میں فرماتے ہیں: ”جان لو کہ احادیث و آیات صفات کے متعلق اہل علم کے دو اقوال ہیں۔ پہلا قول وہ ہے جو معظم بلکہ تمام سلف الصالح کا قول ہے اور وہ یہ ہے: ”وہ ان احادیث و آیات کے متعلق کوئی بات نہیں کرتے تھے بلکہ ان پر صرف ایمان کو واجب ٹھہراتے تھے۔

”ان احادیث کو ایسے ہی پڑھ ڈالو جیسے وہ روایت ہوئی ہیں بغیر کسی تفسیر کے۔“ (۵۱)

یہاں ایک اہم نقطہ وضاحت مطلوب ہے اور وہ یہ کہ امام مالک سے اس باب میں ایک بہت مشہور روایت نقل کی جاتی ہے اور وہ یہ کہ جب امام مالک سے الرحمن علی العرش استوی کے متعلق سوال کیا گیا کہ اللہ کا استوی کیسے ہیں؟ تو آپ نے جواب دیا: الاستواء معلوم، والکیف مجهول، ولا یمان بہ واجب السؤال عنه بدعة۔

یہاں ”الکیف مجہول“ کے الفاظ پر امام ابن تیمیہ اور ان کے پیروکاروں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ صفات الخیر کے معانی معلوم ہیں اور کیفیت مجہول ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ ”الکیف مجہول“ کے الفاظ امام مالک سے ثابت نہیں اور یہ الفاظ ضعیف اور شاذ ہیں۔ امام مالک سے یہ قول دس لوگوں نے روایت کیا ہے جس کی مختصر تفصیل حسب ذیل ہے۔ (۵۲)

پہلی روایت حضرت جعفر بن عبد اللہ کی ہے اس میں الفاظ ہیں: ”الکیف منہ غیر م معقول والامتناء منہ غیر المحجول.....“

دوسری روایت عبد اللہ بن وہب کی ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں: "الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع....."

یحییٰ بن یحییٰ التمیمی کی روایت میں ہے کہ: "الاستواء غیر محلول والکیف غیر معقول....."

جعفر بن میمون کی روایت کے الفاظ ہیں: "الاستواء غیر محلول و کیف غیر معقول....."

سفیان بن عیینہ، امام مالک سے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں: "الا ستواء منه معلوم والکیف منه غیر معقول....."

محمد بن الصمان بن عبدالسلام التیمی کی روایت کے الفاظ کچھ یوں ہیں: "الا ستواء منه غیر مجهول والکیف منه غیر معقول....."

عبداللہ بن نافع امام مالک کے الفاظ میں روایت کرتے ہیں کہ: ”استواؤہ معقول و کیفیتہ مجہولہ....“

ایوب بن صالح الحنظلی کی روایت ہے کہ: ”تکلمت فی غیر معقول.....“^۴

بشار الخفاف اشیائی کی روایت میں ہے کہ: "الکیف غیر معقول والامتناء مجهول....."

اور کھنچا صاحب مالک سے یوں روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام مالک کو کہتے ہوئے سنا: "...مسالت عن غیر
مجهول و تکلمت فی غیر معقول....."

اگر ہم ان تمام روایات پر ایک سرسری نظر ڈالیں تو ایک بات بالکل واضح ہوتی ہے اور وہ یہ کہ ”الکلیف مجہول“ کے الفاظ صرف عبد اللہ بن نافع نے روایت کیے ہیں باقی تمام نے ”الکلیف غیر معقول“ روایت کیا ہے۔

علم الحدیث میں مردود و متردک احادیث کی اقسام میں ایک قسم ”حدیث شاذ“ ہے۔ شاذ حدیث اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو ایک ثقہ راوی روایت کرے لیکن اس کی روایت اس سے زیادہ ثقہ راویوں کے مخالف ہو اور چند علماء شاذ کا اطلاق ہر اس حدیث پر کرتے ہیں جس کی سند صرف ایک طریقے سے ہم تک پہنچے۔

امام بن صلاح کے نزدیک اگر یہ انفرادی روایت سے ہوگا تو اس کی روایت پر توقف کیا جائے گا اور اس سے احتجاج جائز نہیں اور اگر یہ انفرادی غیر ثقہ راوی کرے تو اسے رد کر دیا جائے گا اور ابن حجر زہدۃ النظر میں جمہور محدثین سے یہ قول کرتے ہیں کہ شاذ حدیث میں ترجیح سے کام لیا جائے نہ کہ ”جمع“ سے۔ (۵۳)

امام ابن حجر کے اس قول سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ شاذ کے معاملے میں جمہور محدثین کے نزدیک راجح پر عمل کیا جائے گا اور مرحوم کو رد کر دیا جائے گا یعنی ”تعارض الأدلۃ“ میں جو جمع کو ترجیح پر فوقیت حاصل ہے وہ یہاں پر لاگو نہیں ہوگی جمہور آئمہ حدیث کے نزدیک۔

تو مذکورہ بالا طور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ”الکلیف بمجہول“ کی روایت شاذ ہے اور اس کو رد کر دیا جائے گا اور محتاط رائے کے مطابق بھی اس روایت پر توقف کیا جائے گا اور احتجاج ہرگز نہ کیا جائے گا۔ لہذا امام مالک کی اس روایت سے استدلال باطل ٹھہرے گا اور کیفیت کے مجہول ٹھہرنے کی کوئی سبیل نہیں نکلتی۔

کیفیت کی جہالت (مذہب ابن تیمیہ) اور کیفیت کا انکار اور اس کے غیر معقول ہونے میں فرق یہ ہے کہ کیفیت کی جہالت میں کیفیت کی نفی مضمر نہیں بلکہ کیفیت کا ضمنی اثبات ہے یعنی عین ممکن ہے کہ اس کی کوئی کیفیت ہو مگر ہمیں معلوم نہ ہو جبکہ کیفیت ”حادث“ اور مخلوق کا خاصہ ہے اور خالق ”قدیم“ اس سے منزہ ہے۔

امام محمد بن حسن الشیبانی صاحب ابو حنیفہ (۱۰۲ھ-۱۹۸ھ) امام اہلبیت لا ساء والصفات میں امام محمد کا قول نقل کرتے ہیں کہ: ”بے شک ان احادیث کو ثقات نے روایت کیا ہے تو ہم بھی ان کی روایت کرتے ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی تفسیر ہرگز نہیں کرتے۔“ (۵۴)

امام حافظ الملائکائی روایت کرتے ہیں کہ امام محمد نے فرمایا:

”صفت رب کے متعلق جو آیات قرآن میں موجود ہیں اور جن احادیث کو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے ان کے متعلق مشرق اور مغرب کے تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہم ان پر بغیر تفسیر، وصف اور تشبیہ کے ایمان لاتے ہیں اور جو کوئی بھی آج ان کی تفسیر کرتا ہے تو بے شک اس عقیدہ و مسلح سے نکل گیا جس پر اللہ کے رسول ﷺ تھے اور اس نے جماعت سے مفارقت اختیار کی کیونکہ جماعت صحابہ اور آئمہ نے ان آیات کی توصیف کی اور نہ ہی تفسیر بلکہ وہ کتاب و سنت پر فتویٰ دیتے تھے اور خاموش رہتے تھے۔“ (۵۵)

..... امام سفیان بن عیینہ (۱۰۷ھ-۱۸۹ھ) فرماتے ہیں: ”جس چیز سے بھی اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اپنی توصیف کی ہے تو اس کی قرأت ہی اس کی تفسیر ہے اور کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ ان آیات کا عربی، فارسی میں ترجمہ یا تفسیر کرے۔“ (۵۶)

..... امام عبد اللہ حمیدی (۲۱۰ھ) فرماتے ہیں کہ:

”جو قرآن اور حدیث میں آیا ہے مثلاً: وَقَالَ لَبِ الْيَهُودُ يَذُ اللَّهُ مَغْلُولَةً (المائدہ: ۶۳) وَالسَّمَوَاتُ

مُطَوِّبٌ بِمِثْلِهِ (الزمر: ۶۷) اور ان جیسی باقی آیات کے متعلق ہمارا موقف یہ ہے کہ ہم الفاظ قرآن سے آگے نہیں بڑھتے اور ان کی تفسیر نہیں کرتے ہیں۔ (۵۷)

..... امام الملا لکائی (ت: ۷۴۸ھ) اپنی سند سے روایت کرتے ہیں ”جب امام ابو عبیدہ القاسم بن سلام سے ان احادیث کے متعلق سوال کیا گیا جس میں حنک، قدم اور قد میں کا ذکر ہے تو آپ نے جواب دیا: ”یہ احادیث ہمارے نزدیک حق ہیں ان کو ثقات نے ایک دوسرے سے روایت کیا ہے اور اگر کوئی ہم سے ان کی تفسیر کے متعلق سوال کرے تو ہمارا کیا جواب ہوگا کہ ہم نے (اپنے اسلاف میں) کسی کو ان کی تفسیر کرتے ہوئے نہیں پایا تو آج ہم بھی ان کی تفسیر نہیں کریں گے اور ان کی تصدیق کریں گے اور خاموشی اختیار کریں گے۔“ (۵۸)

..... امام ابن قدامہ المقدسی امام احمد (۱۶۳ھ-۲۴۱ھ) کا قول ان احادیث کے متعلق جن میں نزول، قدم وغیرہ کا ذکر ہے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ”امام مردزی، امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ وہ کہتے تھے کہ: ہم ان احادیث پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی تصدیق کرتے ہیں اور کوئی کیفیت نہیں، اور کوئی معنی نہیں۔“ (۵۹)

یہ چند آئمہ کے اقوال ذکر کیے گئے ہیں۔ (۶۰) یہاں ایک آخری نقطہ پر روشنی ڈالتے ہوئے اس مقالہ کو سمیٹوں گا اور وہ یہ کہ اس مقالے کی ابتداء ہی میں اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ ابن تیمیہ کے متعلق دو انتہائی گروہ اور نقطہ ہائے نظریہ پیدا ہوئے جن میں سے ایک نے آپ پر کفر کا فتویٰ بھی لگا دیا اور یہ گروہ کوئی معمولی یا اقلیتی گروہ نہیں تھا۔ یہاں پر زیر بحث یہ بحث ہے کہ وہ کیا امور تھے جن پر امام ابن تیمیہ کے خلاف اتنا سخت فتویٰ لگایا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن تیمیہ چند ایسی اصطلاحات کا استعمال علم الحکامہ میں کیا کرتے تھے جو کہ خاص مشبہہ اور محسبہ کی اصطلاحات تھیں اور اس کے ساتھ ساتھ ابن تیمیہ ان اصطلاحات پر مصر بھی رہتے تھے اس کی وجہ ایک طرف تو ان کا میدان مناظرہ میں سرگرم رہنا اور دوسری طرف ان کی کچھ طبیعت بھی سختی کی طرف مائل تھی جیسے کہ وہ خود ان کے شاگردوں کا بھی خیال ہے۔ یہ ایک الگ موضوع ہے کہ ابن تیمیہ ان اصطلاحات سے وہی مطلب لیتے تھے جو مشبہہ اور محسبہ لیتے تھے یا نہیں اور مخالفین کا الزام کس حد تک درست یا غیر درست ہے۔ اور اس نقطہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان اصطلاحات مثلاً جسم، حد وغیرہ کے مجرد استعمال کا اصل حکم شریعت میں کیا ہے؟ کیا یہ واقعی میں اتنا بڑا جرم ہے کہ اس پر ”کفر“ کا فتویٰ لگنا چاہیے یا نہیں؟

اس مسئلہ میں علماء اصول و کلام کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف باب ”لزوم القول“ کے تحت زیر بحث آتا ہے کہ کیا لازم القول، قول مانا جائے گا یا نہیں، اس تفصیل میں جائے بغیر راقم سطور صرف وہ رائے پیش کرنا چاہیے گا جس پر اس کا دل ابھی تک مطمئن ہے اور اللہ سے دعا گو ہے کہ اگر یہ رائے حق ہے تو اس پر استقامت عطا فرمائے اور اگر یہ رائے باطل ہے تو حق کو پہچاننے اور پھر اس کو تسلیم کرنے کی توفیق دہمت دے۔ آمین

اس مسئلہ میں راقم کو امام الغزالی کی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ امام الغزالی "الاقتصاد فی الاعتقاد" میں اس مسئلہ پر کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ "جوہر" ہیں یا نہیں اور کیا لفظ جوہر کا اطلاق اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حق میں جائز ہے یا نہیں، بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: اور اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم لوگ ان لوگوں کے خلاف کیوں ہو، جو اللہ کے لیے "جوہر" کی اصطلاح کا اطلاق کرتے ہیں لیکن "جوہر" سے مراد "مقیضہ" کے نہیں لیتے؟ تو ہمارا جواب ہوگا کہ ہمارے نزدیک عقل اس قسم کے اطلاقات سے منع نہیں کرتی بلکہ اس قسم کے اطلاقات سے منع یا پھر لغت کے حق سے یا پھر شریعت کے حق سے کیا جاتا ہے۔

اگر ان الفاظ و اصطلاحات کا اطلاق کرنے والا اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس کا یہ اطلاق لغت کے اصول و قواعد کے مطابق ہے تو اس کے اس دعوے کو پکھا جائے گا اور اگر پرکھنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ واضح اللفظ اس کے قول کی تکذیب کرتا ہے تو اس کو بھی یہی کہا جائے گا کہ لغت تمہاری تکذیب کرتی ہے اور تمہارا دعویٰ لغو و دعویٰ ہے۔

یعنی مثلاً اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ اللہ جسم ہے اور پھر یہ کہے کہ جسم سے میری مراد "موجودہ" کی ہے تو اس کے دعویٰ کو پرکھا جائے گا کہ آیا لغت میں "جسم" موجود کے مترادف استعمال ہوتا ہے یا لفظ جسم کے اطلاقات خاص اطلاقات ہیں اور وہ صرف اس شخص کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کہ زمان و مکان کے کسی حصہ کو مشغول کرے۔ اگر لغت دوسرے معنی کی قائل ہے تو داعی کا دعویٰ عقل خیرہ سے گامی کے بعد امام غزالی فرماتے ہیں:

"یا پھر اس کو حق شریعت سے منع اور روکا جائے گا اور شریعت کی زد سے اس کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ فقہی مسئلہ ہے اور واجب یہ ہے کہ فقہاء اس کے جواب کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ بغیر ارادہ کے الفاظ کا اطلاق فاسد معنی دیتا ہے اور اس کے جواز کا مسئلہ اور جواز افعال بغیر ارادہ کے مسئلے میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس مسئلے میں فقہاء کی دو آراء ہیں۔

اسی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں کسی بھی لفظ و اسم کا اطلاق شریعت کے اذن کے بغیر جائز نہیں اور ان اصطلاحات و اسماء کا حق شریعت میں موجود نہیں اس لیے ان کا استعمال اور اطلاق ناجائز و حرام ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کسی بھی چیز کی حرمت شریعت کی نمی پر موقوف ہے اور ان اطلاقات کی نمی، شریعت میں موجود نہیں۔ اب اس صورت حال میں یہ دیکھا جائے گا کہ کیا ایسے اطلاقات کسی غلطی کی طرف گمان یا وہم تو پیدا نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو یہ حاکم اللہ کے معاملہ میں وہم حرام ہے۔ اور اگر وہم پیدا نہیں کرتے تو ان کا اطلاق حرام نہ ہوگا اور ان دونوں باتوں کا احتمال صحیح ہے اور اس سے بڑھ کر یہ کہ وہم اختلافات لغت اور عادات سے منسلک ہے عین ممکن ہے کہ ایک زبان اور عادت کے مطابق جسم پیدا ہو اور دوسری کے مطابق نہ ہو۔" (۶۱)

امام الغزالی کی اس طویل عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اطلاق الفاظ و اصطلاحات کا مسئلہ فقہی اور فرعی مسئلہ ہے نہ حقیقی اور اصول مسئلہ۔ واللہ اعلم بالصواب

اس مقالہ میں ہم نے سلف الصالحین، متکلمین اہل سنت اور شیخ الاسلام ابن حبیہ کی صفات خبریہ کے متعلق آراء کا جائزہ اور مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ صفات الالہیہ کے متعلق عموماً اور صفات خبریہ کے متعلق خصوصاً سلف الصالحین اور ائمہ فقہاء و محدثین کا مذہب یہ ہے کہ وہ اثبات نبوت کے بعد صرف دلائل سمعیہ پر اعتبار کرتے ہیں اور ذات اور صفت کے تعلق میں ہرگز نہیں پڑتے اور ان صفات خبریہ کے متعلق ان کا مذہب تفویض مطلق کا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ ظاہری لغوی معنی اور تفسیر کا انکار کرتے تھے۔

متاخرین علماء اور اہل سنت سلف کے مذہب کے ساتھ ساتھ تاویل کے بھی جواز کے قائل ہیں اور اس جواز کی شدت علماء کے درمیان متفاوت ہے چند اس کے وجوب کے قائل ہیں جیسے کہ امام عبدالقادر البغدادی اور چند ضرورت کے تحت جیسے کہ امام شیرازی اور چند علماء راتحین کو اس کی اجازت دیتے ہیں جو کہ امام الغزالی کی رائے ہے۔ ابن حبیہ کی رائے صفات خبریہ کے متعلق یہ ہے کہ وہ ظاہری لغوی معنی کا اثبات کرتے ہیں اور کیفیت کی تفویض کرتے ہیں اور اسی کو سلف کا مذہب گردانتے ہیں۔

اس مقالہ میں ہم اس نتیجہ پر بھی پہنچے کہ ابن حبیہ کی رائے نہ صرف یہ کہ سلف کی رائے نہیں بلکہ خود متاخرین کی رائے بھی ہے کیونکہ کیفیت لغوی معنی کے بنیادی ارکان میں سے ایک رکن ہے اور معنی کا اثبات کیفیت کی تفویض کے ساتھ ناممکن ہے یعنی کہ وہ ایک ہی وقت میں ایک چیز کو ثابت کر رہے ہیں اور اسی وقت اس کی تفویض بھی۔

سلف الصالحین اور شیخ ابن حبیہ کے موقف میں فرق یہ ہے کہ سلف الصالحین معنی کی تفویض (نہ کہ انکار اور کیفیت کا انکار کرتے ہیں کیونکہ کیفیت لوازمات حدوث میں ہے اور کیفیت کی تفویض سے کیفیت کا جواز نکلتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ وہ تین مسائل جن پر ہمارے استاد محترم نے مقالہ پیش کیے ہیں وہ یہ ہیں: (۱) قسمۃ التوحید الربوبیۃ والوحدۃ جو کہ الدرر الساتیہ، مجلد ۳۳، عدد ۳، ستمبر ۲۰۰۸ء میں شائع ہوا۔ (۲) دوسرا مقالہ بعنوان تفسیر احداث اللہ تعالیٰ للعالم الدرر الساتی، مجلد ۳۳، ستمبر ۲۰۰۸ء (۳) اور تیسرا مقالہ حکم تسلسل الحوادث بلا اول بین ابن حبیہ و علماء الکلام، الدرر الساتیہ، مجلد ۳۳، عدد ۱، جنوری تا مارچ ۲۰۰۹ء
- ۲۔ مصعب النجری اور یحییٰ، الذکور، مسائل کلامیہ ابن الشیخ الاسلام ابن حبیہ و علماء الکلام (۔۔۔؟ الدرر الساتیہ، س۔ن) مجلد ۳۳، عدد ۳، ص ۲
- ۳۔ امام ابن حبیہ کے اجاز کے لیے اس لقب کا استعمال کوئی نئی بات نہیں بلکہ اس اصطلاح کو امام احمد بن علی بن حجر العسقلانی (۸۵۵ھ) نے بھی ابن حبیہ کی اجاز کرنے والوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ دیکھئے: احمد بن علی بن حجر، مناقب الفخر بآیاء العصر، ج ۱، ص ۱۶۰، لابن رجب الحنبلی، تحقیق، الدكتور حسن حبشی، القاهرة، المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ، ۱۴۱۹ھ، ۱۸۸۹م) ص ۲۹؟
- ۴۔ مصعب النجری، اکثر، تطور مفهوم الوحدة الالہیہ بین المتکلمین والصوفیہ حتى نهاية القرن الخامس الهجری (مقالہ ایب، فل، قسم الفلسفۃ الاسلامیہ، کلیۃ دارالعلوم جامعہ القاهرة، ۱۹۹۷م) ص ۲۱۶
- ۵۔ العلیل بن احمد، تحقیق مدنی المعزومی اور ابراہیم السمانی (مدون، دار و مکتبۃ الهلال، س۔ن) جلد ۸، ص ۱۶۲ / ج ۷، ص ۸۲
- ۶۔ ابن درید، حشۃ اللغة (۔۔۔؟۔۔۔؟۔۔۔؟) ج ۳، ص ۸۳ / الاثری، تہذیب اللغة (حیدر آباد دکن، مجلس دائرة المعارف العثمانیہ، الکاتب،

- ۱۱- ۱۳۴۵ھ ج ۱۲، ص ۲۴۸، الاثری، تہذیب السلفہ، تحقیق احمد عبد العظیم البردونی، مراجعہ علی محمد الیحاوی، (استیو، دار المصریہ للتالیف والترجمہ، ص ۲۰۰)۔
- ۱۲- الفیومی، المصاحح المنیر (بیروت، المكتبة لبنان، ۱۹۸۷ء)، ص ۲۵۴۔
- ۱۳- الحویری، علی سبیل مثال، المصاحح، (۱۹۹۰ء؟؟؟؟) ص ۲۔
- ۱۴- ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، (۱۹۹۰ء؟؟؟؟) ج ۶، ص ۳۴۰-۳۴۱۔
- ۱۵- البخاری، کتاب التوحید، باب ما جاء فی دعاء النبی امہ الی تو حید اللہ تبارک و تعالیٰ و اعرجہ مسلم واللفظ کہ، کتاب صلاۃ المسافرین وقصرہا، باب فضل قرائۃ بقل هو اللہ احد۔
- ۱۶- مجموع الفتاویٰ، ج ۶، ص ۳۴۰۔
- ۱۷- دیکھئے: الباقلاسی، التہذیب فی الرد علی الملحدۃ المعطلۃ والرافضۃ والحوارج والمعتزلہ، تحقیق پادری رحیم یوسف مکاری (بیروت، المكتبة الشرعیہ، ۱۹۵۷ء)، ص ۲۱۳-۲۲۶۔ اور اسی رائے کو مؤلف نامہ الباقلاسی کے بعد کے اشاعت نے قبول کیا اور نام الباقلاسی سے پہلے اس رائے کا اظہار بخاری کی طرف سے بھی ہوا۔ دیکھئے: ان کی کتاب حلیق افعال العباد، تحقیق بدر بن عبد اللہ بدر، (کویت، الدار السلفیہ، ۱۹۸۵ء)، ص ۱۸۴ تا ۱۸۷۔
- ۱۸- ابو منصور عبدالقادر البغدادی، اصول الدین (استیو، مطبعة الدولة، ۱۳۴۶ء)، ص ۱۲۸۔
- ۱۹- البیہقی، الاعتقاد علی مذہب السلف اہل السنۃ والجماعۃ، تحقیق الشیخ ابو فضل عبداللہ محمد الصدیق الغماری، (دار عہد الدجید للطباعة، ۱۳۷۹ء)، ص ۲۱-۲۲۔
- ۲۰- مصعب الحیرالدکتور، مسائل التوحید عنہ الشیعۃ الاثنا عشریہ دراسة مقارنة باراء اهل السنۃ ولاہور، المكتبة القدوسیہ، ۱۴۲۸ھ، ص ۹۷۔
- ۲۱- شرح متن السنوسیہ، امیر امین (شیخ فودۃ کی احمدی، الانصاری کی شرح کی تہذیب کے ساتھ)، (۱۹۹۰ء؟؟؟) ص ۳۱۔
- ۲۲- دیکھئے: شرح متن السنوسیہ، امیر امین (شیخ فودۃ کی احمدی، الانصاری کی شرح کی تہذیب کے ساتھ)، ص ۳۱-۳۲ اور اس کا موازنہ کیجئے: ڈاکٹر مصعب کی مسائل التوحید، (۱۹۹۰ء؟؟؟) ص ۸۷-۹۳ کے ساتھ۔
- ۲۳- دیکھئے: الغزالی، المقصد الاسنی اسماء اللہ الحسنی، جز ۱، تطبیق محمود بکر، ص ۳۵، مطبوعہ الصبار، طبع ۱، دمشق ۱۹۹۹ء۔
- ۲۴- البیہقی، ابوبکر احمد بن الحسن، الاسماء والصفات، تحقیق تقدیم و تطبیق علامہ محمد زاہد الکوثری، المكتبة الزہریہ للتراث، ص ۱۱۱ اور دیکھئے: ڈاکٹر حسن الشافعی الآمدی وآراء الکلامیہ، ص ۳۵، دار السلام للطباعة والنشر والتوزیع والترجمہ، طبع ۱، ۱۳۸۱ھ۔
- ۲۵- استاد محترم ڈاکٹر مصعب کی رائے یہ ہے کہ ذات اور صفات کے مابین تعلق کا مسئلہ ایک کھائی بدعت اور بہتر ہوتا کہ حکمین اس میں نہ پڑتے۔ تحصیل کے لیے مسائل التوحید عنہ الشیعۃ الاثنا عشریہ دراسة مقارنة، (۱۹۹۰ء؟؟؟) ص ۱۹۳-۲۱۳۔
- ۲۶- الکفاسی، عبدالعزیز یحییٰ بن مسلم، الحیدۃ، تحقیق ڈاکٹر جمیل صلیبا، دمشق، مطبوعات المجمع العلمی العربی، ۱۳۸۴ء، ص ۵۸-۵۹۔
- ۲۷- دیکھئے: سابق ص ۵۹-۶۳، ۲۵۔
- ۲۸- ابن تیمیہ، درہ تعارض العقل والنقل، تحقیق، محمد شاد سالم الدکتور، سعود الاسلامیہ، ادارۃ الثقافتہ النشر، ۱۴۱۱ھ، ج ۶، ص ۲۷۴-۲۷۵، طبع ۲۔
- ۲۹- ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج ۴، ص ۸-۱۹، عنی بہ و تخریج الاحادیث عامر الحزاع، انور الباز، (۱۹۹۰ء؟؟؟) دار الفاء، ص ۱۴۲۱۔

- ۲۵۔ ابن تیمیہ، شرح العقیدہ الواسطیہ، جمع و ترتیب خالد بن عبداللہ المصلح (رامام، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ھ) ص ۲۰
- ۲۶۔ ابن تیمیہ، الصلحیہ، تحقیق محمد رشاد سالم، (۱-۹-۱۴۰۶ھ) ج ۱، ص ۲۸۸، الفتویٰ الحمویہ الکبریٰ، دراستہ و تحقیق حمد بن عبدالمحسن التویجری (ریاض، دار الصمیمی، ۱۴۱۹ھ) ص ۲۹۱-۲۹۲
- ۲۷۔ الحمویہ، ص ۲۹۳
- ۲۸۔ مجموع الفتاویٰ، ج ۱۷، ص ۱۹۹
- ۲۹۔ السبائی، ص ۲۹۲-۲۹۳، شرح الواسطیہ، ص ۲۰
- ۳۰۔ الصلحیہ، (۱-۹-۱۴۰۶ھ) ج ۱، ص ۲۸۸، السیوطی، خالد عبدالحلیم، دکتور، (اسلام آباد، الجامعة الاسلامیہ، ۲۰۰۹م-۲۰۱۰م) العدد السابع عشر، الثامن عشر، ص ۲
- ۳۱۔ مجموع الفتاویٰ، ج ۳، ص ۳۸، ابن تیمیہ، رسالة الکلیل، تحقیق محمد الشیخی شحاتہ، (اسکندرہ، دار الایمان س۔ن) ص ۷۲
- ۳۲۔ رسالة الکلیل، ص ۲۷
- ۳۳۔ ابن تیمیہ، کتاب الایمان، تعریج محمد ناصر الدین الالبانی، (بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۶ھ) ص ۷۳-۷۴
- ۳۴۔ ابن تیمیہ، کتاب الایمان، ص ۹۳، مجموع الفتاویٰ، ج ۳۳، ص ۱۰۶، اور اس کا مقارنہ کیجئے ڈاکٹر معصب کی کتاب مسائل التوحید عند الشیخ الاثنی عشریہ (دار اسلم، مقارنہ، ۱۴۰۶ھ) ص ۲۴۶
- ۳۵۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ج ۳۳، ص ۱۸۳، رسالة الکلیل، ص ۲۸
- ۳۶۔ مسائل التوحید عند الشیخ الاثنی عشریہ، دار اسلم، مقارنہ، ص ۲۴۷
- ۳۷۔ ابن فوزک، مشکل الحدیث و بیانہ، (۱-۹-۱۴۰۶ھ) ص ۱۶۰-۱۶۲، ابن فوزک کے موقف کی تنقیدی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، ہمارے استاد کا ایم۔ فل۔ مقالہ، تطور مفهوم الوحدة الالهیة، ص ۲۶۸
- ۳۸۔ ابن فوزک، مشکل الحدیث و بیانہ، ص ۱۶۱-۱۶۲
- ۳۹۔ ابن فوزک، مشکل الحدیث و بیانہ، ص ۱۷۷
- ۴۰۔ الخلدادی، عبد القاهر، استیول مطبعة الدولة، ۱۹۲۸م) ص ۱۰۹-۱۱۰
- ۴۱۔ ابو سعید ایسایہ، فی السیاسة فی اصول السیاسة، (۱-۹-۱۴۰۶ھ) ص ۱۱۱-۱۱۲، اور اس کا مقارنہ کیجئے ڈاکٹر معصب کی مسائل التوحید، ص ۳۹۳-۳۹۴
- ۴۲۔ الشیرازی، ابو اسحاق، الاشارة الی منہج اهل الحق، تحقیق ڈاکٹر محمد السید الحیلر (القاهرة، منشورات مزارۃ الاوقاف، ۱۹۹۹م) ص ۱۶۱-۱۶۳، امام شیرازی کا دعویٰ ہے کہ حقیقت معلوم اصل میں مطلوب ہے حق بجان و تعالیٰ کے لیے تو یہ دعویٰ ہے جس کو پر ا کرنے سے تمام قلوب کا صر ہے اور نہ ہی اللہ کا ہم سے یہ مطالبہ ہے۔
- ۴۳۔ الحیثمین، محمد صالح، شرح العقیدہ الواسطیہ (جدہ، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۱ھ) ج ۱، ص ۸۷-۹۵
- ۴۴۔ ابن جریر، امام محمد، تفسیر الطبری، (۱-۹-۱۴۰۶ھ) ج ۳، ص ۱۷۴
- ۴۵۔ ابو حامد الغزالی، العوام عن العلم الکلام، تحقیق ابراہیم امین محمد (القاهرة، مشکبة التوفیقیہ س۔ن) ص ۳۲۰-۳۲۷
- ۴۶۔ البیہقی، الاسماء والصفات، ص ۴۲۹
- ۴۷۔ النووی، یحییٰ بن شرف، شرح صحیح مسلم، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۲ھ) ج ۳، ص ۱۹
- ۴۸۔ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، (بیروت، دار الصادر س۔ن) ج ۷، ص ۲۱۰

امام ابن تیمیہ کے منہج اصلاح و تجدید کا مطالعہ (فائدہ مند طبعی علوم کے خصوصی حوالے کے ساتھ)

ڈاکٹر محمود احمد

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ عربی، جی سی یونیورسٹی، فیصل آباد

Abstract

Ibn e Taimiyya (661-728/1263-1327) is one of the most dynamic and seminal personalities in the history of Islam. Born in an era, which was characterized by large numbers of distortions and Riots in Muslim society, he struggled hard to revive Muslim society through inward animation and re-interpretation of its values in the light of a new spirit of ijthad (interpretation of law) based on direct recourse to the Qur'an and the Sunnah . He was hailed as the mujaddid of his age. His thought , influenced not only his contemporaries in the Muslim heartlands but reached far beyond. A large number of Ulema throughout the world consider him great est reformer, some of them express their views emotionally and pay tribute to his services for Islam and Muslims. There are many principles and rules adopted by Ibn e Taimiyya for reformation; one of them "To benefit from relevant Physical Sciences if it is the need of the time" discussed in detail in this article which is sought out from his glorious books. This article should guide the researchers and preachers to understand the method of reformation of religion, with the help of Ibn e Taimiyya's methodology.

Keywords: Ibn e Taimiyya, Methodology, Reformation, Physical Sciences, Rules

شیخ ابوالعاس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (۶۶۱ھ - ۷۲۸ھ/۱۲۶۳ء - ۱۳۲۷ء) جو کہ ابن تیمیہ کے نام سے معروف ہیں انہوں نے اپنے عظیم کارناموں اور کارِ اصلاح و تجدید کی بناء پر ان کی علمی قابلیت کا اندازہ ان کی تصانیف کے مطالعہ سے کیا جاسکتا ہے۔ انہوں نے ایسی کتب تصنیف کیں کہ جس کسی کو ان کتب سے استفادہ کا موقع ملا وہ انہی کا ہو کر رہ گیا۔ ان کے قریباً تمام ہم عصر اور مابعد علماء نے ان کی وسعتِ علمی کو تسلیم کیا اور اس عمرِ زخار کو بہت سی شخصیات نے بھی ایک منسلح کے نام سے یاد کیا۔

اُن کی سماجی جیلہ کا دائرہ بہت زیادہ وسیع ہے، انہوں نے مختلف جہات و مبادین میں اصلاح و تجدید کا فریضہ سرانجام دیا اور اپنے معاشرے کی خرابیوں اور فسادات کا خوب قلع قمع کیا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر کون سے ایسے کارنامے تھے جنہوں نے امام ابن تیمیہ کو مصلحین کی اگلی صفوں میں لاکھڑا کیا اور کون سے اصول تھے جن پر عمل پیرا ہو کر وہ اس مقام پر فائز ہوئے؟ قبل اس کے کہ اس سوال کا جواب دیا جائے اور امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے منہج اصلاح و تجدید کے اصولیات کو بیان کیا جائے، ایک نظر ”منہج“ اور ”اصلاح و تجدید“ کے معانی و مفہیم پر ڈال لی جائے۔

منہج: معنی و مفہوم

عصر حاضر میں لفظ منہج بکثرت استعمال ہونے لگا ہے اور اہل علم کے ہاں اس نے ایک مخصوص علمی کام اور اس کے طریق کار کے لیے اصطلاح کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔

لغوی مفہوم

(نہج) مادہ، ان معانی میں استعمال ہوتا ہے: النهج: الطريق الواضح، والجمع نهوج ونهاج وهو منهج والجمع منهاج. (۱)

اصحاح میں ہے: النهج: الطريق الواضح، وكذلك المنهج والمنهاج وأنهج الطريق: أي استبان وصار نهجا واضحا بينا. (۲)

ابن منظور کے مطابق منہج اور منهاج کا لفظ ان معانی میں استعمال ہوتا ہے:

مَنْهَجٌ مَّنْهَجٌ وَمَنْهَجٌ الطَّرِيقُ وَضَحَهُ، وَالْمَنْهَاجُ كَالْمَنْهَجِ... والنهج: الطريق المستقيم، ونهج الأمر وأنهج لسانا إذا وضح. (۳)

کاموس الحیط میں ہے:

النهج: الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج... والفعل مَنَهِجَ وَضَرَ بَ. وأنهج: وضح. (۴)

اہل لغت کی ان تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

نہج، منہج، منہج اور منهاج کے الفاظ واضح اور روشن راستے پر چلنے والے جاتے ہیں اور سیدھی راہ کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ جمع کے لیے نهوج، نهاج اور منهاج کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

باب فَعَلَ اور فَعَّلَ بمعنی کے کسرہ اور فتح کے ساتھ آتا ہے۔ نہج مجرد اور انہج مزید یا ایک ہی معنی کے لیے دونوں ہیں۔ یعنی نَهَجَ اور أَنَهَجَ دونوں کا معنی وَضَحَ (واضح کرنا) ہے۔

قرآن مجید میں لفظ ”منہاج“ انہی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لِكُلِّ جَلَدًا بَعَلْنَا مِنْكُمْ فِرْعَانَ وَمِنْهَاجًا (۵)

”تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے ایک دستور اور ایک واضح راہ مقرر کر دی۔“

منہج کی اصطلاحی تعریف

محققین اور اہل علم نے منہج کی مندرجہ ذیل تعریفات کی ہیں:

”المنہج“ هو عطاوات يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر يتبعها للوصول إلى نتيجة. (۶)

”منہج سے مراد ایسی پیش قدمی ہے جس کو محقق اپنے ایک مسئلہ یا زیادہ مسائل کے حل کے لیے استعمال کرتا ہے، تاکہ کسی نتیجہ تک پہنچ سکے۔“

المنہج اصطلاحاً ”هو الطريق المؤدى إلى الكشف عن الحقيقة بواسطة القواعد العامة تهيم على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة. (۷)
”اصطلاح میں ”منہج“ اس طریقہ کار کو کہتے ہیں جو کسی عام اصولیات کی مدد سے حقیقت حال سے آگاہ کرے، جسے عقل قبول کرے اور ان اصولیات کا دائرہ عمل ایسا مخصوص ہو کہ جس سے واضح نتیجہ تک پہنچا جا سکے۔“

امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں ابو عبیدہ سے نقل کیا ہے المنہج الطریق المستمر (منہج سے مراد راستہ پر چلنا ہے) ایسے ہی انہوں نے ابو العباس محمد بن یزید (المبرد) کے حوالے سے لکھا ہے:

الشريعة ابتداء الطريق والمنهاج: الطريق المستمر ”شریعت راستہ کی ابتدا اور منہج اس راستہ پر چلنے کو کہتے ہیں“ اور سیدنا ابن عباس اور سیدنا حسن کے حوالے سے لکھا ہے شريعة و منهاج، سنة و مسیلا (۸) یعنی سنت اور اس پر مسلسل چلنے کا طریقہ کار۔“

آسان ترین الفاظ میں کہا جاسکتا ہے کہ منہج اور منہج مسائل حل کرنے کے طریقہ کار کو کہتے ہیں جو دو اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے۔
الف. بنیادی اصول و ضوابط کا تعین

ب. ان اصول و ضوابط کے مطابق مسئلہ یا مسائل کو حل کرنے کا علمی طریقہ کار۔

علمی و فکری جدوجہد میں بہتر نتیجے اور حق تک رسائی کے لیے صحیح منہج اختیار کرنا انتہائی اہمیت رکھتا ہے۔ صحیح اصول و ضوابط کی تعین اور فہم و بصیرت کے سفر میں مسلسل ان کی پابندی سے ہی انسانی عقل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور اسے راہ راست سے ہٹکنے اور بے لگام ہونے سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ کتاب و سنت سے ثابت صحیح اصول و قواعد کی روشنی میں علمی بحث و تحقیق، صحیح نتیجے پر پہنچنے کا محفوظ و مامون راستہ ہے۔

اصلاح - معنی و مفہوم

لقوی معانی

(م ل ح) اذہ صَلَحَ يَصْلُحُ (مَنْعَ يَمْنَعُ) اور صَلَحَ يَصْلُحُ (مَنْعَ يَمْنَعُ) دونوں اوزان میں استعمال ہوتا

ہے۔ (۹) اس کا مصدر ضلّوا اور ضلّوا خا ہے، یہ ضلّح یضلّح (نَصْرٌ یَنْصُرُ) کے وزن پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ (۱۰) "إصلاح" "أصلح یصلّح" سے مصدر ہے، "فساد" اصلاح کی ضد ہے۔ (۱۱) ابن منظور کے مطابق: "أصلح الشيء یصلّح یصلّح" بگاڑ کے بعد کسی چیز کو درست کرنا۔ إذا صلح الفاسد قلت: استقام المائل۔ (۱۲) "کسی فاسد چیز کا سیدھا ہونا اصلاح ہے۔"

اصطلاحی مفہوم

"اصلاح" کے معنی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے "فساد" کے مفہوم کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے:

"اسلام میں ہر اس عمل کو جو لوگوں کے لیے دل آزاری اور تکلیف کا باعث ہو یا جس سے معاشرے کے امن و سکون میں خلل پڑتا ہو، فساد قرار دیا گیا ہے، اس لحاظ سے "اصلاح" کے معنی ایسے عمل کے ہیں، جس میں مذکورہ بالا خرابیاں موجود نہ ہوں۔ چونکہ اصلاح لفظ فساد (بگاڑ، خرابی) اور سیدھا (برائی، گناہ) کی ضد ہے، لہذا اس کے معنی ایسے معاملے کے ہیں جو غلطی بگاڑ اور معنوی فساد (برائی) سے مبرا ہو۔" (۱۳)

مذکورہ بالا مفہیم کے مطابق اصلاح کی مندرجہ ذیل اصطلاحی تعریف کر سکتے ہیں: اصلاح سے مراد ایسے تمام فسادات، فتن اور فسق و فجور کی تصحیح کئی کرنا ہے جو کہ امور دینی یا دنیاوی میں کسی بھی قسم کی خرابی یا تنازع کو ختم دیں۔ نیز معاشرہ سے ہر قسم کی دینی یا دنیاوی خرابیوں کو دور کرنا اصلاح کہلاتی ہے۔

تجدید - معنی و مفہوم

لغوی مفہوم

(ج و د) مادہ لغات میں متحد معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے:

الجدّ . القطع . جدد الشيء . أجدده . بالضم جدّاً قطعته و خبّل جدید . مقطوع (۱۴)

باب نَصْرٌ یَنْصُرُ سے جَدَّ یَجِدُّ جدّاً کا معنی کسی چیز کو قطع کرنا یا کاٹنا ہے۔ اسی سے خَبَّلٌ یَجِدِلُّ یعنی "کاٹی ہوئی ری" استعمال ہوتا ہے۔

جد الشيء یجدّ بالكسر جدّة: صار جدیداً، وهو نقیض الخلق ۵۱ "باب صَرَبٌ یَصْرِبُ سے جدّ یجدّ جدّة کا معنی ہے نیا، جدید یعنی قدیم یا بوسیدہ کا متضاد"

جدّد: "اصل ذالک کلمۃ القطعیۃ۔ اصل میں کانٹے یا قطع کرنے کے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی مثلاً جَدَّدَ الوُضوءَ والعَہْدَ کَمَا نَهَ صَارَ جَدِیدًا یعنی تجدید وضو اور تجدید عہد کا مطلب ہے نئے سرے سے وضو یا عہد کرنا۔ وتجدّد الشيء صار جدیداً کسی چیز کو نیا کرنے کے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

الجدّد: الاجتهاد فی الامور (۱۶) امور میں اجتہاد کرنا۔

مذکورہ بالا لغوی تعریضات سے یہ ثابت ہوا کہ "الجدّد" مادہ میں اصل معنی کانٹے یا قطع کرنے کے آتے ہیں۔ نیز تجدید سے

مراد نیا کرنا، اچھی طرح تحقیق کرنا، تازہ کرنا، پہلی حالت پر واپس لانا اور نئے سرے سے کام کرنا بھی ہے۔

اصلاحی مفہوم

مذکورہ بالا معانی کو سامنے رکھتے ہوئے، تجدید کے درج ذیل اصطلاحی مفہیم کیے جاسکتے ہیں:

تجدید یا جدد کے معانی ہیں، نیا کرنا، کسی چیز کو اس میں در آنے والے بگاڑ سے صاف شفاف کر کے اسے پہلی صورت اور اصلی حالت میں لے آنا، اس کی تجدید ہے۔ تجدید کا مطلب یہ نہیں کہ کسی چیز کو دوبارہ بنایا جائے بلکہ کسی موجود شدہ چیز کو اس کی پہلی صحیح حالت میں بحال کرنا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی نے اس مفہوم کو بایں الفاظ بیان کیا ہے:

”تجدید کا مفہوم مادی چیزوں پر بھی منطبق ہوتا ہے اور معنوی چیزوں پر بھی۔ کسی محل، مندر یا مسجد کی قدیم تاریخی عمارت کی تجدید کا مطلب یہ نہیں کہ اسے سرے سے ڈھا کر بالکل نئے ڈھنگ سے از سر نو تعمیر کیا جائے بلکہ اس تجدید و ترمیم کا مطلب یہ ہے کہ قدیم عمارت کو اس کی پہلی صحیح حالت میں بحال کرنا اور یہی عمل حقیقی تجدید کہلاتا ہے۔“ (۱۷)

یعنی تجدید کا مطلب کسی چیز کو بالکل تبدیل یا مسخ کر کے اس کی جگہ کوئی نئی چیز لانا نہیں ہے، بلکہ اس کا مطلب کسی چیز کو اس کی اصل کی طرف لوٹانا ہے۔ لیکن اس میں بہر صورت یہ ضروری ہے کہ اسے اصل کی طرف اس طرح لوٹانا کہ اس کی اصل صفات، اس کے اصل جوہر اور بنیادی خوبیوں کی مکمل حفاظت ہو۔ اس کا اصل چہرہ مسخ نہ ہو اور اس کو آمیزشوں سے پاک کر کے اصلی حالت میں بحال کیا جاسکے۔ منہج اور اصلاح و تجدید کے معانی کی وضاحت کے بعد امام ابن تیمیہ کی فکر کو مختصر ایمان کیا جاتا ہے۔

فکر امام ابن تیمیہ کا اجمالی تعارف

امام ابن تیمیہ کی فکر سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کی اصلاحی و تجدیدی مساعی کا اجمالی خاکہ پیش کیا جائے، اس لئے یہاں ان کے اصلاحی و تجدیدی کارناموں کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کی تجدیدی و اصلاحی مساعی کو مندرجہ ذیل نکات کے تحت بیان کیا جاسکتا ہے:

- | | |
|---|-----------------------------------|
| i- اصلاح عقائد | iv- باطل ادیان و فرق کا زرد |
| ii- غیر اسلامی رسوم و رواج اور بدعات کا زرد | v- معاشرتی برائیوں کا خاتمہ |
| iii- فلسفہ، منطق اور علم کلام کا زرد | vi- علوم اسلامیہ کی تجدید و اصلاح |

۱۔ اصلاح عقائد

عہد ابن تیمیہ میں عقائد میں بہت بگاڑ پیدا ہو چکا تھا۔ ایمان و عقائد کے بارے میں عجیب و غریب بحثیں برپا تھیں خصوصاً صفات باری تعالیٰ کے مسئلہ پر بہت طبع آزمائی کی جا رہی تھی۔ لوگ اس مسئلہ میں افراط و تفریط کا شکار تھے۔ کچھ تجسیم کے قائل تھے اور کچھ صفات کی تاویل کرتے کرتے تعطیل کی حد تک پہنچ گئے تھے۔ امام ابن تیمیہ نے دونوں نقطہ ہائے نظر کا رد کیا اور صفات الہی کی اصل حیثیت کو واضح کیا کہ قرآن وحدیث میں مذکورہ صفات کو بلا تاویل حقیقی تسلیم کیا جائے گا البتہ ان کی کیفیت اور ماہیت پر بحث

نہیں کی جائے گی کیوں کہ اس کا علم اللہ کے پاس ہی ہے اور ان کی کیفیت اور ماہیت ویسی ہی ہے جیسی اس کی ذات کے لائق ہے۔
حقیقی بات یہ ہے کہ صفات کے باب میں تاویل کا رد امام ابن تیمیہ کا بہت بڑا کارنامہ ہے۔

انہوں نے ایمان کی حقیقت پر بھی بحث کی اور ایمان کا صحیح تصور واضح کیا۔ انہوں نے عقائد کے ہکا بکا کو بھی موضوع بحث بنایا اور عقیدہ توحید کے منافی عقائد کا پُر زور رد کر کے توحید کا اُجلا اور واضح تصور لوگوں کے سامنے پیش کیا چنانچہ آپ نے توسل، استغاثہ اور نداء لغیر اللہ کے غیر شرعی ہونے پر دلائل دیے۔

اسی طرح انہوں نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں غیر اسلامی اور لٹرانڈ و کفریہ عقائد کا ابطال کیا جس میں حلول، اتحاد اور وحدۃ الوجود جیسے عقائد و نظریات شامل ہیں۔ آپ نے عقائد اور علم الکلام کے مسائل پر تقریباً ایک سو بیس (۱۲۰) کتب تصنیف کیں، جن میں معروف کتب یہ ہیں: العقیدۃ المحمودیۃ، رسالۃ فی القرآن هل کان حرفاً و صوتاً، رسالۃ فی علم الظاہر و الباطن، العقیدۃ الواسطیۃ، کتاب فی خلق الافعال، مسئلۃ فی العقل و الروح۔ (۱۸)

II۔ غیر اسلامی رسوم و رواج اور بدعات کا رد

ان کے دور میں عقائد کے ساتھ ساتھ بعض مسلمانوں کے اعمال میں بھی بہت بگاڑ پیدا ہو چکا تھا۔ بہت سے غیر اسلامی رواج اور بدعتیں مسلمانوں میں پیدا ہو گئی تھیں۔ اصل میں عقائد کے بگاڑ کا لازمی نتیجہ اعمال کے بگاڑ کی شکل میں نکلتا ہے اس لئے آپ نے عقائد کے ساتھ ساتھ اعمال کی اصلاح پر بھی بھرپور توجہ دی۔ لوگ حصول ثواب اور تحصیل حاجات کے لیے قبروں اور مزارات پر جاتے تھے اور وہاں بہت سے غیر شرعی امور کے مرتکب ہوتے تھے۔ آپ نے اس کی اصلاح کے لیے زوردار آواز بلند کی اور اس کا خلاف شریعت ہونا واضح کیا۔ اس سلسلہ میں الجواب الباہر فی زوار المقابر، لکھی جو کہ دار عالم الفوائد، مکہ المکرمہ، سے ۱۴۲۹ھ میں شائع ہوئی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ مختلف قسم کی شعبدہ بازیاں کر کے ان کو کرامت باور کرواتے تھے جیسے سلسلہ رفاہیہ سے تعلق رکھنے والے آگ میں کود جاتے تھے۔ انہوں نے ان سے مناظرہ کیا اور ان کا دجل و فریب لوگوں کے سامنے ظاہر کیا۔ انہوں نے ان کو چیلنج کیا کہ وہ غسل کر کے آگ میں کودیں کیوں کہ وہ اپنے جسموں پر کوئی ایسا تیل لگاتے تھے جس سے آگ ان پر اثر نہیں کرتی تھی اور وہ اس کو کرامت ظاہر کرتے تھے۔ (۱۹)

دوسری قوموں کے ساتھ اختلاف کی وجہ سے دوسری تہذیبوں کے جو اثرات مسلمانوں میں سرایت کر گئے تھے انہوں نے ان کو دور کرنے کی کوشش کی اور مسلمانوں کو دوسری قوموں کی مشابہت سے منع کیا۔ بعض مسلمانوں نے غیر مسلموں کے تہواروں کو منانا شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے ان کے رد میں "التضاء الصراط المستقیم" میں مفصل لکھا۔

III۔ فلسفہ، منطق اور علم کلام کا رد

مسلمانوں میں یونانی فلسفہ و منطق کے مطالعہ کا آغاز خلیفہ منصور کے دور میں شروع ہوا اور پھر حیزی سے مسلمانوں میں اس کا رواج ہوا۔ مسلمانوں میں بڑے بڑے ذہین لوگ فلسفہ و منطق کے بحر میں گرفتار ہو گئے حتیٰ کہ فلسفہ و منطق کو علم کی معراج اور عقل کی

انہا سمجھا جانے لگا۔ فلسفہ و منطق کے بہت سے مسائل کی زبردہ راست اسلامی عقائد پر پڑتی تھی لہذا کچھ مسلمانوں نے فلسفیانہ انداز میں اسلامی عقائد کے اثبات کا بیڑا اٹھایا جس سے علم کلام وجود میں آیا۔ مجدد ابن تیمیہ میں فلسفیانہ بحثیں اور حکیمانہ جدلیات اپنے عروج پر تھیں۔ فلسفہ کی تو بنیادی وحی کی مخالفت پر ہے کیوں کہ یہ وحی کے مقابلہ میں عقل کے ذریعے حقیقت تک پہنچنے کی کوشش ہے، اس لیے اس کے بہت سے مسائل اسلامی عقائد سے متصادم ہیں جن میں قدم عالم اور خدا کے علم جزئی جیسے نظریات شامل ہیں۔ اسی طرح علم کلام اگرچہ اسلام کے دفاع کے لیے بنایا گیا تھا لیکن چون کہ اس کا طریقہ کار بھی فلسفے جیسا تھا اس لیے اس کے بہت سے نقصانات مسلمانوں کے لیے تھے جس میں شک و تذبذب، ایمان و صفات کے بارے میں غیر ضروری بحثیں، جو بہت سے نزاعات کا باعث تھیں، قرآن و حدیث کے دلائل پر عدم اعتماد اور اس کو ناقص سمجھنا اور عمل کی طرف عدم توجہ ایسی قباحتیں سر فہرست ہیں لیکن ان حقائق کے باوجود مسلمان ان علوم کو حرز جان بنائے ہوئے تھے اور ان کو زندگی کا لازمی جز سمجھتے تھے۔ امام ابن تیمیہ نے ان علوم کے ظلم کو توڑا اور انہی اصولوں کے مطابق ان علوم کا غیر تسلی بخش ہونا ثابت کیا۔ انہوں نے ان علوم کے اصول و مبادی کا بدلائل رد کر کے مسلمانوں کو ان علوم کی مروجیت سے آزاد کروایا۔ اور ان علوم کے غیر شرعی ہونے پر دلائل دیے اور عقائد کے سلسلے میں منہج سلف کی برتری کو ثابت کیا۔ یہ ان کا ایک کارنامہ ہے جس کے لیے امت محمدیہ ان کی مہربانی منت ہے۔ انہوں نے ان علوم کی تردید کے لیے ۲۰ سے زائد کتب لکھیں۔ جن میں معروف کتب یہ ہیں: کتاب فی الرد علی المنطق، نقض المنطق، الرد علی الفلاسفة، درء تعارض العقل والنقل، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول۔

iv۔ باطل ادیان و فرق کی تردید

انہوں نے جس وقت اصلاح و تجدید کا کام شروع کیا اس وقت مسلمانوں میں بہت سے گمراہ فرقے پیدا ہو چکے تھے اور ان فرقوں کے ظہور کی ایک بڑی وجہ فلسفہ اور علم کلام بھی ہے۔ انہوں نے اپنے دور کے ہر گمراہ فرقے کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ انہوں نے مختلف مذاہب کی تردید کی اور اس دور میں موجود مختلف فرقوں کے باطل نظریات کا رد کیا اور ان کے رد میں کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ”منہاج السنة النبویة“ ہے۔

مسئلہ تقدیر پر بھی بہت سے لوگ گمراہ ہوئے تھے۔ جمیع انسان کو مجبور محض سمجھتے تھے اور قدر یہ تقدیر کا انکار کر کے انسان کو اپنے افعال کا خالق سمجھتے تھے۔ انہوں نے ان دونوں کی تردید کی۔ اسی طرح انہوں نے مختلف فرقوں میں پائی جانے والی خلاف شرع باتوں کا بھی ابطال کیا۔ انہوں جیسائیت کے رد میں بھی ایک کتاب ”الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح“ لکھی تھی۔

v۔ معاشرتی برائیوں کا خاتمہ

معاشرتی برائیوں کے خلاف بھی امام ابن تیمیہ نے طویل جدوجہد کی۔ انہوں نے ریاکاری، تکبر، بد خوئی، بدگمانی اور خود پسندی کی مذمت کی اور لوگوں کو اخلاق فاضلہ کی تلقین کی۔ انہوں نے اخلاقیات کے موضوع پر بیسیوں کتب تصنیف کیں۔ ان کے زمانے میں کچھ کو ہستانی قبائل نے لوٹ مار کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ وہ مسلمانوں کے مال اور عزتوں کو لوٹتے تھے اور اپنے آپ کو

مسلمان بھی کہتے تھے۔ جنہوں نے بہت سی حرام کردہ چیزوں کو اپنے لیے حلال کر لیا تھا۔ آپ نے اُن کے خلاف تادیبی کارروائی کی اور اُن سے جنگ کی۔ اسی طرح آپ نے اُن کو راہِ راست پر لا کر معاشرے سے فساد کو ختم کیا۔ (۲۰)

اسی طرح انہوں نے شراب کے منکے وغیرہ بھی توڑے (۲۱) آپ کے دور میں عوام پر بھاری ٹیکس لگائے جاتے، لوگ رشوت دے کر سرکاری عہدے حاصل کر لیتے اور کچھ لوگ اپنے مقتولین کا قصاص خود لیتے اور معاملہ عدالت میں لے جانے کی بجائے خود ہی ثمنادیتے۔ آپ نے سلطان سے کہہ کر ان تینوں اُمور کے خلاف قانون سازی کروائی۔ (۲۲)

vi۔ علوم اسلامیہ کی تجدید و اصلاح

امام ابن تیمیہ نے دیگر اسلامی علوم کی طرف بھی توجہ کی۔ انہوں نے حدیث، اصول حدیث، تفسیر، اصول تفسیر، فقہ اور اصول فقہ کے موضوع پر موجود مواد کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا اور پھر ان موضوعات پر اپنی تحقیقات پیش کیں۔ انہوں نے ان علوم کے ماہرین کی آراء کا تنقیدی جائزہ لیا اور اپنا ایک جداگانہ طریق اختیار کیا۔ انہوں نے حقدِ مین کے کام کو آگے بڑھایا اور تقلید کی بجائے مجتہدانہ طریق اختیار کیا۔ انہوں نے روایت و درایت حدیث کے اصولوں، مختلف اسالیب تفسیر اور استنباط مسائل کے طرق کا تنقیدی جائزہ لیا اور اس سلسلے میں پائی جانے والی خامیوں کا تذکرہ کیا۔ اسی طرح انہوں نے مختلف فقہی مکاتب کی خوبیوں اور خامیوں کا تذکرہ کیا۔ انہوں نے قیاس کے استعمال میں پائی جانے والی افراط و تفریط، تقلید اور اتباعِ سنت کے بارے میں مبالغہ آمیز رویوں اور مختلف مکاتبِ فکر کے درمیان پائے جانے والے تعصب کو ختم کر کے ایک معتدل اور جداگانہ طرزِ فکر و عمل لوگوں کے سامنے پیش کیا۔ انہوں نے تفسیر میں اسرائیلی روایات، تاویلِ نصوص کی حدود، خبرِ واحد کی حجیت، نحو ہر قرآن اور حدیث کا تعارض، قیاس، احتسار اور مصالِحِ مرسَلہ کی حجیت جیسے اختلافی مسائل پر مدلل گفتگو کی اور باذِلالِ راجح مسلک کی وضاحت کی۔ الغرض آپ نے علوم اسلامیہ کی تنقیح، تجدید، اصلاح اور نشر و اشاعت کے لیے کارہائے نمایاں سرانجام دیئے۔ انہوں نے تفسیر کے موضوع پر ۸۰۰ حدیث پر ۴۰۰، فقہ کے موضوع پر ۱۱۲۰ اور اصول فقہ پر ۲۰ کتب و رسائل تصنیف کیے۔ (۲۳)

خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے زندگی کے مختلف شعبے میں اصلاح کی اور فکرِ اسلامی کا احیاء کیا۔ انہوں نے عقائد کی اصلاح کی فلسفہ و منطق اور علمِ کلام پر تنقید کی، باطل ادیان کا رد کیا۔ معاشرتی برائیوں کا خاتمہ کیا اور اسلام کو خالص شکل میں پیش کر کے علوم اسلامیہ کی تجدید و اصلاح کی۔ یقیناً یہ بہت عظیم کارنامے ہیں اور ان میں ہر ایک کارنامہ اپنے اندر کئی مزید کارناموں کو سموئے ہوئے ہے۔ اُن کے انہی کارناموں سے اُن کے منہجِ اصلاح و تجدید کے اصولیات تلاش کئے جاسکتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ کا منہجِ اصلاح و تجدید:

امام ابن تیمیہ بلاشبہ تاریخِ اسلامی کے مفکر اور مصلح تھے۔ انہوں نے عقائد، عبادات، معاملات، اخلاقیات، سیاسیات، اور مختلف اسلامی علوم میں اصلاحی و تجدیدی کارنامے سرانجام دیئے۔ انہوں کی ساری زندگی ان اصلاحی و تجدیدی مساعی میں گزری اور اس راستے میں ان کو بہت سی ابتلاء کا بھی سامنا کرنا پڑا لیکن وہ ہر مشکل میں چٹان کی طرح ثابت قدم رہے ان کی یہ کاوشیں اور اصلاح و تجدید کے سلسلے میں ان کے کارہائے نمایاں کوئی غیر مرحلہ اور اتفاقی کوششیں نہیں تھیں بلکہ یہ ساری جدوجہد چند بنیادی

اصولوں کی بناء پر تھی دین کے متعلق آپ کا ایک معتدل، متوازن اور معقول نقطہ نظر تھا جس کے مطابق انہوں نے اپنی زندگی کو ڈھالا اور اس کے مطابق ہی اپنی اصلاحی کوششوں کو سرانجام دیا، ان کی زندگی کے ان بنیادی اصولوں کو ان کا منہج اصلاح و تجدید کہا جاسکتا ہے کیوں کہ ان کی جدوجہد کی بنیاد اور اس کا محور یہی اصول تھے۔ آپ کے منہج اصلاح و تجدید کے بنیادی اصول مندرجہ ذیل ہیں:

☆ - ہدایت اور علم یعنی کادواحد حق ذریعہ دینی الہی ہے۔

☆ - قرآن و سنت کی اتباع ہی اصل دین ہے۔

☆ - دین کے اصل پر قائم رہنا ہی کامیابی کی ضمانت ہے۔

☆ - خارجی و داخلی جملوں سے اسلام کا دفاع کرنا ضروری ہے۔

☆ - دین اسلام کی جامع حیثیت کا پرچار کرنا چاہئے۔

☆ - دین کے معاملے میں عدم مداخلت سے کام لینا چاہئے۔

☆ - قائمہ مند طبعی علوم سے استفادہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

زیر نظر مقالہ میں امام ابن تیمیہ کے منہج اصلاح و تجدید کے اخرا لڈ کر اصول پر تفصیلی بحث کی جائے گی۔

قائمہ مند طبعی علوم سے استفادہ

اصلاح و تجدید کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر چیز کو تبدیل کر دیا جائے یا ہر چیز کا رد کیا جائے اور سابقہ علمی کادشوں کو کلچ کا لعدم قرار دے دیا جائے۔ امام ابن تیمیہ اس چیز سے بخوبی آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے جہاں یونانی فلسفہ اور منطق کا بھرپور رد کیا ہے وہیں انہوں نے طبیعیات اور ریاضی جیسے یونانی علوم کی تحسین کی ہے یعنی انہوں نے مریدہ علوم میں سے صرف ان علوم کا رد کیا ہے جو خلاف شریعت نتائج پیدا کرتے ہیں باقی علوم سے انہوں نے تعرض نہیں کیا بلکہ ان کی تحسین کی ہے اور ان سے استفادہ کی طرف توجہ دلائی ہے۔

طبیعیات اور ریاضیات کا اعتراف

امام ابن تیمیہ نے طبیعیات اور ریاضیات کے بہت سے مسائل کی صحت و معقولیت کا اقرار اور اس بارہ میں علمائے یونان کی ذہانت کا اعتراف کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

نعم لهم في الطبيعيات كلام غالیه جيد وهو كلام كثير واسع ، ولهم عقول عر فوا بها

ذلك وهم قد يقصدون الحق لا يظهرون عليهم العناد. (۲۳)

”ان فلاسفہ کی طبیعیات میں جو گفتگو اور بحث ہے، اس کا اکثر حصہ بہتر ہے اور ان کا یہ کلام خاصا وسیع اور مفصل ہے ان باتوں کو سمجھنے اور معلوم کرنے کے لیے وہ اچھا دماغ رکھتے تھے، بہت سے مباحث میں وہ حق کے جو یا اور طالب نظر آتے ہیں اور خدا اور زبردستی سے کام نہیں لیتے۔“

اسی طرح وہ علم حساب کے بارہ میں لکھتے ہیں:

فهذه الأمور وامثالها مما يتكلم فيه الحساب امر معقول متا يشترك فيه ذووا العقول وما من أحد من الناس الا يعرف منه شيئاً فانه ضرورى في العلم ضرورى في العمل ولهذا يمتثلون به في قولهم الواحد نصف الاثنين ولا ريب ان قضاياه كلية واجبة القبول لا تنقض البتة. (۲۵)

”ریاضی کے یہ مسائل جن سے اہل حساب بحث کرتے ہیں، ایسے معقول مسائل ہیں، جن پر تمام اہل عقول کا اتفاق ہے اور ہر شخص اس سے کچھ نہ کچھ واقفیت رکھتا ہے، اس لیے کہ وہ علم اور عمل دونوں کے لیے ضروری ہے۔ اس سے کس کو اختلاف ہو سکتا ہے کہ الواحد نصف الاثنین (عدد ایک، دو کا نصف ہے)، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کے سب قضا یا کلی ہیں، واجب القبول ہیں اور ان پر کوئی نقض وارد نہیں ہو سکتا۔“

منطق کی حیثیت کی وضاحت

امام ابن تیمیہ نے منطق کو بالکل غلط اور ناجائز قرار نہیں دیا بلکہ وہ اس کی اس حیثیت کا انکار کرتے ہیں جو اس دور میں مسلمانوں نے اس کو دے رکھی تھی۔ عہد ابن تیمیہ میں عام خیال یہ تھا کہ منطق کے بغیر انسان حقیقت تک نہیں پہنچ سکتا اور یہی میزان عقل ہے۔ آپ نے اس بات کا رد کیا اور واضح فرمایا کہ علوم شرعیہ کی تفہیم کے لیے منطق ضروری نہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

لا سيما وهؤلاء يقولون: إن المنطق "میزان العلوم العقلية، ومراعاة" تعصم الذهن عن أن يغلط في فكره، "كما أن" العروض "میزان الشعر، و"النحو" و"التصريف" میزان الألفاظ العربية - المركبة والمفردة، وآلات المواقيت موازين لها. ولكن ليس الأمر كذلك، فإن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الإدراك، لا تقف على میزان وضعي لشخص معين، ولا يقلد في "العقليات" أحد، بخلاف العربية، فإنها عادة تقوم لا تُعرف إلا بالسمع، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء، بخلاف ما به يعرف مقادير الكميات، والمعدونات، والمذروعات، والمعلودات، فإنها تقتصر إلى ذلك غالباً، لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقلوب مخلصين أمر عادي، كمعادة الناس في اللغات. كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم يعلمهم تعرف حقائق الأشياء

بدون وضعهم... وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منهم

بوضع المصنوع، وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعلم حقائق الأشياء بدون هذه

الصناعة الموضوعة. (۲۶)

”یہ لوگ کہتے ہیں کہ منطق علوم عقلیہ کی میزان ہے اور اس کی رعایت و پابندی، ذہن کو گنگری غلطی سے بچا لیتا ہے جیسے قن عروض شعر کے لیے اور صرف و نحو عربی کے مرکب و مفرد الفاظ کے لیے اور جس طرح

آلات و سنت اوقات کے لیے میزان کا درجہ رکھتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے اس لیے کہ عقلی علوم ان اسباب اور اک کے ذریعہ حاصل کیے جاسکتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی فطرت میں ودیعت کیے ہیں۔ ان کا کسی شخص معین کے وضع کیے ہوئے میزان پر انحصار نہیں اور جس طرح عربیت میں تقلید کے بغیر چارہ نہیں، اس لیے کہ وہ ایک قوم کی عادت ہے جو صرف سماع سے معلوم کی جاسکتی ہے اور اس کے قوانین کا ذریعہ علم صرف استقراء ہے اس طرح عقلیات میں تقلید نہیں چلتی۔ اس طرح سے کیل، وزن، عدد و شمار اور زراعت وغیرہ میں پیمانوں وغیرہ کی ضرورت ہے۔ منطق یونانی کی وضع و ایجاد سے پہلے بھی دنیا کی قومیں حقائق اشیاء کو جانتی تھیں اور اس کی وضع و ایجاد کے بعد بھی اکثر قومیں ہیں جو منطق کی مدد کے بغیر حقائق اشیاء کو جانتی سمجھتی ہیں اور تمام دنیا کی قوموں کے اکثر عقلاء ارسطو کے ان اصول و قواعد کے سکھے بغیر حقائق کو سمجھتے ہیں۔ اور یہ لوگ بھی اگر اپنی حالت پر غور کریں گے تو ان کو محسوس ہوگا کہ ان کے نفوس کو اس وضعی فن کے بغیر حقائق کا علم حاصل ہوتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کے نزدیک منطق، علوم عقلیہ کی میزان نہیں۔ اس لحاظ سے تاریخ اسلامی میں امام ابن تیمیہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس کو مستقل موضوع بنایا اور اس پر آزادانہ و مجتہدانہ گفتگو کی اور تنقید کی۔ اس موضوع پر ان کی دو کتب ہیں: ایک مختصر کتاب ”نقض المنطق“ ہے اور دوسری مفصل کتاب ”الرد علی المنطقیین“ ہے۔ ان کتب میں انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ علمائے اسلام نے اس فن کو حتمی اہمیت دی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

منطق کے فوائد کا اقرار

امام ابن تیمیہ منطق کے فوائد کا اقرار بھی کرتے ہیں جیسا کہ انہوں نے وضاحت کی ہے:

وأيضاً فإن النظر في العلوم الدقيقة يفتح اللسان ويدبره ويقوّيه على العلم فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال، وهذا مقصد حسن. (۲۷)

”یہ بات بھی ہے کہ علوم دقیقہ میں غور و مطالعہ سے ذہن کھلتا ہے اور اس کی مشق ہوتی ہے اور علم کی طاقت حاصل ہوتی ہے۔ بالکل جس طرح سے تیر اندازی اور شہسوار کی مشق سے نشانہ ٹھیک ہوتا ہے اور گھوڑے کی سواری آسان ہو جاتی ہے اور لوگ جنگ سے پہلے بھی ان چیزوں کی مشق کرتے ہیں یہ ایک اچھا مقصد ہے۔“

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے اصلاح و تجدید کے کام میں ”عذ ما صفا ودع ما کدر“ کی روش کو اپنایا ہے۔ انہوں نے ہر چیز کو تنقید مشق نہیں بنایا اور نہ ہی ہر فن کا انکار کیا ہے بلکہ علوم و فنون میں سے جو چیزیں غلط اور خلاف شریعت تھیں ان کا ابطال کیا ہے اور مختلف علوم میں جو چیزیں فائدہ مند تھیں ان کی تحسین کی ہے۔

اسی طرح ان کا موقف تھا کہ منطق کے بارہ میں غلو سے کام نہیں لینا چاہیے اور اس کو تسلیم کرنے کے لیے حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ ان کے نزدیک اگر منطق کو ایک میزان و ترازو کا بھی درجہ دیا جائے تو اس ترازو کا دائرہ عمل بہر حال محدود رہے گا۔ اس ترازو پر حقائق دیکھ کر تو لانا ایسا ہی ہے جیسا کہ لکڑی، سیسہ اور پتھر تو لے والے ترازو سے سونے، چاندی اور جواہرات کو تو لا جائے۔ وہ لکھتے ہیں:

ومن المعلوم أن موازين الأموال لا يقصد أن يوزن بها الحطب والرصاص دون الذهب والفضة. وأمر النبوات وما جاءت به الرسل اعظم في العلوم من الذهب في الأموال. فإذا لم يكن في منطقكم ميزان له فهو ميزان جاهل ظالم إذ هو إما يرد الحق و يدفعه فيكون ظالماً أو لا يزنه ولا يبين امره فيكون جاهلاً أو يجمع فيه الأمران فيرد الحق و يدفعه وهو الحق الذي ليس للنفوس عنه عوض ولا لها عنه مندوحة وليست سعادتھا۔ (۲۸)

”اتنی بات مسلم ہے کہ لکڑی اور سیسہ اور پتھر تو لے کے لیے جو ترازو بنائے گئے ہیں، ان پر سونے چاندی کو نہیں تو لا جا سکتا۔ نبوت کا معاملہ اور انبیاء جن حقائق کو لے کر آئے ہیں، وہ علوم اس سے کہیں زیادہ رفیع اور نازک ہیں، جتنا کہ سونا مالیات میں ہے، تمہاری منطق اس کے لیے کوئی میزان نہیں بن سکتی، اس لیے کہ اس میزان میں جہل و ظلم دونوں جمع ہیں یا تو وہ ان کے وزن و درجہ سے واقف نہیں، اور ان کو وزن کرنے اور ان کی حیثیت بیان کرنے کی اس میں صلاحیت نہیں یا وہ حق کا انکار کرتی ہے اور اس کو قبول نہیں کرتی ہے، جس کا علاج انسانی کے پاس کوئی بدل نہیں اور نہ ان علوم سے کسی کو استفادہ ہے اور اسی پر بنی نوع کی سعادت منحصر ہے۔“

انہوں نے ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کا بڑی شدت سے رد کیا لیکن ان کے فلسفہ کی اچھی باتوں کی بھی نشان دہی فرمائی۔ وہ لکھتے ہیں:

وهي مع كونها كفراً فهو اقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الحيد كثيراً ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره بل هو كثير الاضطراب فيه و انما هو قائم مع عياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى ، والله أعلم بما مات عليه۔ (۲۹)

”ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود تو کفر ہے لیکن وہ خود دوسرے متصوفین سے اسلام سے زیادہ قریب ہیں اس لیے کہ ان کے کلام میں اچھی باتیں بھی ہیں اور اس لیے بھی کہ وہ دوسرے اتحادیہ کی طرح اس پر مضبوطی سے قائم نہیں بلکہ وہ خیالات کے وسیع جنگل میں سرگرداں اور حیران ہیں۔ جن میں حق بھی ہے اور باطل بھی، اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ ان کا خاتمہ کس حالت پر ہوا۔“

عصری نقاضا

امام ابن تیمیہ نے بہت سے تجدیدی کارنامے سرانجام دیے لیکن ان کے نزدیک تجدید کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ تمام سابقہ علوم و فنون کا یکسر انکار کر دیا جائے بلکہ وہ مروجہ علوم سے استفادہ کے قائل تھے اور تمام علوم کے اچھے اور برے پہلوؤں کے ساتھ مختلف رویے اختیار کرتے تھے۔ اُن کا یہ طرز فکر اور ان کے منہج اصلاح و تجدید کا یہ اصول منطق اور فلسفہ پر بحث کرتے ہوئے واضح طور پر سامنے آتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کے فلسفہ اور منطق کے بارہ میں مذکورہ بالا تحریروں کا جائزہ لیا جائے، تو اُن کے موقف کا خلاصہ یہ ہے:

- انہوں نے یونانی فلسفہ و منطق کا بھرپور رد کیا لیکن ریاضی اور طبیعیات جیسے علوم کی تحسین کی ہے۔
- انہوں نے الہیات میں فلاسفہ کے موقف کا خوب رد کیا ہے لیکن طبیعیات میں فلاسفہ کی کاوشوں کے فائدہ مند ہونے کا اعتراف کیا ہے۔

○ ان کا موقف یہ تھا کہ فلسفہ اور منطق کو ہدایت کے لیے میزان نہ بنایا جائے کیونکہ میزان تو صرف اور صرف وحی الہی ہے۔ البتہ انہوں نے منطق کے فوائد کا بھی تذکرہ کیا ہے اور اس کے اچھے پہلوؤں کی تحسین کی ہے۔

فلسفہ و منطق اور دیگر مروجہ علوم کے بارے میں امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا جو موقف تھا اگر اس کی تطبیق حالاتِ حاضرہ میں کی جائے تو ہمارے لیے طرز فکر و عمل کے درج ذیل اصول واضح ہوتے ہیں:

۱۔ اتباع قرآن و سنت کا یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ تمام عصری علوم کی مخالفت شروع کر دی جائے اور مسلمان اپنے لیے تمام علوم و فنون کے دروازے بند کر دیں۔ فائدہ مند طبیعی علوم کو حاصل کرنے اور ان کو اپنے فائدے کے لیے استعمال کرنے کے سلسلے میں ہرگز تامل اور سستی سے کام نہیں لیا جانا چاہیے۔ بلکہ شرعاً و دیناً علوم کے حصول اور ٹیکنالوجی کے حصول کی دوڑ میں ہمیں باقی اقوام سے آگے نکلنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ہمارے ہاں دینی اور دنیاوی علوم کی جو تقسیم پائی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ کچھ حلقوں کی طرف سے ہر قسم کی دنیاوی علوم کے حصول کی مخالفت کا رویہ قطعاً فائدہ مند نہیں اور نہ ہی یہ شریعت کا تقاضا ہے۔

کچھ مذہبی حلقوں کا یہ رویہ ہے کہ دنیاوی علوم و فنون ہمیں دین سے غافل کر دیں گے اور ٹیکنالوجی کا حصول ہم سے ہماری اقدار چھین لے گا، لہذا اس بات کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ سائنسی اور فنی علوم کے حصول کے بغیر اسلام کے غلبے اور اس کے نفاذ کا خواب شرمندہ تعبیر ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے ہمیں جمود کا شکار نہیں ہونا چاہیے بلکہ ان علوم و فنون میں بھی دنیا کی قیادت کا فریضہ انجام دینا چاہیے، جس طرح کہ آغاز میں مسلمانوں نے سائنسی علوم کی بقاء اور ان کے فروغ کے لیے سنہری کارنامے سرانجام دیے تھے۔ دراصل اتباع قرآن و سنت اور سلف کے منہج کو اپنانے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہر قسم کے علوم و فنون سے کنارہ کشی اختیار کر لی جائے۔ اور ٹیکنالوجی کے میدان میں مسلمان غیر اقوام کے دستِ مگر بنے رہیں۔

۲۔ امام ابن تیمیہ نے فلاسفہ اور منطقین کے بھرپور رد کے باوجود طبیعیات اور دیگر علوم میں ان کی کاوشوں کی تحسین کی ہے۔ ان کے اس رویے میں یہ سبق ہے کہ کسی بھی چیز کے اخذ و قبول کے سلسلے میں معتدل رویہ اختیار کرنا چاہیے اور دوسری بات یہ کہ علوم کے حصول میں شخصیات اور گروہوں کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ دیکھا جاتا ہے کہ چیز کون سی حاصل کرنی ہے؟ ضروری نہیں کہ کسی شخص یا کسی

خاص قوم کے تمام علوم ہی قابل تردید ہوں بلکہ عین ممکن ہے کہ کسی قوم کا کوئی علم ہماری تہذیب و ثقافت اور اخلاقیات کے لیے نقصان دہ ہو اور اسی قوم سے حاصل کردہ دوسرا علم ہمارے لیے ترقی کی نئی راہیں کھول دے۔ اصل میں امام ابن تیمیہ کا اصول یہ تھا کہ تمام علوم و فنون کو شریعت کی میزان پر تولایا جائے۔ ان میں سے جو چیزیں خلاف شریعت ہوں ان کو رد کر دینا چاہیے اور باقی علوم کو حسب ضرورت اختیار کر لینا چاہیے۔ اسی طرح ہمیں بھی مغرب سے آنے والے تمام علوم کو رد نہیں کرنا چاہیے بلکہ ان کے جو نظریات اور علوم، خلاف شریعت ہوں ان کو چھوڑ کر باقی علوم سے استفادہ کرنا چاہیے اور یہ نہیں دیکھنا چاہیے کہ یہ علم کس قوم سے آیا ہے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا دین کے دائرے میں رہتے ہوئے ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں یا نہیں؟ لہذا ہمیں غیر اقوام کے علوم و فنون سے استفادہ میں کسی قسم کی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہیے۔ اسی طرح اس اصول کی روشنی میں ہمیں مغرب کو ہر لحاظ سے مطعون نہیں کرنا چاہیے، بلکہ ان کے اچھے کاموں کی تائید و تحسین کرنی چاہیے۔

■ امام ابن تیمیہ کا منہج یہ ہے کہ فلسفہ و منطق کو میزان نہ قرار دیا جائے کیوں کہ اصل میزان تو وحی الہی ہے۔ البتہ ان علوم کے دیگر فوائد کی تحسین کرنی چاہیے۔ جو مقام اس دور میں فلسفہ و منطق کو حاصل تھا وہ آج سائنسی علوم اور سائنسی تجربات کو حاصل ہے اور بہت سی سائنسی تحقیقات شرعی اصول کی مخالفت کرتی ہیں۔ اگرچہ بعد میں ان تحقیقات کا غلط ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض ظاہر پرست اور سائنس سے مرعوب لوگ ان ادھوری اور مفروضوں پر مبنی تحقیقات کی وجہ سے دین کے مسلمات کا انکار کر دیتے ہیں۔ یا ان کے بارے میں شکوک و شبہات کا فکار ہو جاتے ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ منہج ابن تیمیہ پر چلتے ہوئے سائنسی نظریات اور سائنسی تحقیقات کی اس حیثیت کا بھرپور اور بدلائل رد کیا جائے۔ کیوں کہ یہ تحقیقات تو بدلتی رہتی ہیں اور بعد ازاں ان کا نقص بھی واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن وحی سے ثابت شدہ امور ازلی حیثیت رکھتے ہیں۔ لہذا یہ تحقیقات وحی کے لیے میزان نہیں قرار پاسکتی۔ البتہ سائنسی علوم و فنون کو مکمل طور پر رد کر دینا غیر مناسب ہوگا۔ کیوں کہ یہ علوم و فنون انسانی ترقی اور نیک نالوحی کے حصول کے لیے نہایت فائدہ مند اور ضروری ہیں۔ لہذا ان کے فوائد کو مد نظر رکھ کر ان سے استفادہ کا رجحان پیدا کرنا چاہیے۔ اس طرح منہج ابن تیمیہ کا یہ اصول عصر حاضر میں سائنسی تحقیقات اور معاصر علوم و فنون کے بارہ میں ہمارے رویے کا رخ متعین کرنے میں ہمارا معاون اور مددگار ثابت ہوگا۔

خلاصہ بحث

مذکورہ بالا اصول امام ابن تیمیہ کا وہ منہج ہے جس پر چل کر انہوں نے اصلاح و تجدید کا عظیم الشان کارنامہ سرانجام دیا۔ یہی وہ اصول ہے جس پر امام ابن تیمیہ کے اصلاحی و تجدیدی کاموں کی فلک بوس عمارت قائم ہوئی۔ آپ کا منہج دراصل ایک ضابطہ حیات ہے جو شریعت سے ہی ماخوذ ہے اور اسی کے ارد گرد گھومتا ہے جس کے مطابق شریعت کے معاملے میں کسی قسم کی مداخلت سے کام نہیں لینا چاہیے اور وہ علوم و فنون جو خلاف شریعت نہ ہوں ان کے استفادہ سے محروم نہیں رہنا چاہتے ہیں اگر امام ابن تیمیہ کے منہج کا بغور جائزہ لیا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ اس منہج میں اعتدال کا اصول کارفرما ہے۔ آپ نے ہر معاملے میں افراط و تفریط سے بچ کر اعتدال کا راستہ اختیار کیا اور یہ بذات خود ان کا بہت بڑا تجدیدی کارنامہ ہے۔ اسی طرح مختلف علوم و فنون سے استفادہ کے بارے میں بھی

انہوں نے اعتدال کا مظاہرہ کیا۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا منہج اعتدال کا منہج ہے اور اعتدال آپ کے منہج کی اہم ترین خوبی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ کا منہج بے تعصبی پر مبنی تھا۔ آپ نے کبھی بھی بے جا تعصب کا مظاہرہ نہیں کیا۔ آپ نے ہمیشہ انصاف و عدل کا دامن تھاما ہے۔ آپ نے منطق کی وجوہی حیثیت کا انکار کیا اور اس کی غلطیوں کی وضاحت کی لیکن اس کے فوائد کا اعتراف بھی کیا۔ آپ نے علم الہیات میں فلاسفہ کی بے بنیاد مسمی اور کمرائی کو ثابت کیا لیکن علم طبیعیات اور ریاضی میں ان کی کادشوں کو سراہا بھی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام ابن تیمیہ کا منہج اصلاح و تجدید انصاف کا منہج تھا جس کی بنیاد عدم تعصب پر مبنی تھی۔ آپ مخالفت برائے مخالفت کے قائل نہیں تھے بلکہ اپنے مخالفین کی اچھی باتوں کی تعریف و تحسین کیا کرتے تھے۔

حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ جمہورۃ اللغة، محمد بن الحسن البصری الازدی ابن درید، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، ص ۱۰۱، ج ۱، ص ۲۴۹)
- ۲۔ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیہ، اسماعیل بن الحجاج الجوهری، (بیروت، دار العلم للعلاین، ۱۳۷۶/۱۹۵۶ء)
- ج ۱، ص ۳۴۶
- ۳۔ لسان العرب، محمد بن مکرم بن علی بن احمد ابن منظور (بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷ء)، ج ۲، ص ۳۸۳
- ۴۔ القاموس المحيط، محمد الدین الفہرزی آبادی، (بیروت، دار العلم، ۱۴۲۰/۱۹۹۹ء)، ج ۱، ص ۲۶۶
- ۵۔ المائدة ۴۸:۵ الصحاح فی اللغة والعلم، تدمیم العشری واسامۃ مرعشلی، (بیروت، دار الحضارة، ص ۱۲۰۹)
- ۶۔ مناهج البحث العلمی، عبدالرحمن بدوی، نو کالة المطبوعات البکویت، ص ۵
- ۷۔ الطامع لاحکام القرآن، محمد بن احمد بن ابی بکر القرطبی، (ریاض، دار عالم الکتب، ۱۴۲۳ء)، ج ۶، ص ۲۱۱
- ۸۔ القاموس المحيط، الباب، افضل الصاد، ج ۱، ص ۲۹۳
- ۹۔ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیہ، ج ۱، ص ۳۸۳
- ۱۰۔ لسان العرب، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷، الصحاح، ج ۱، ص ۳۸۲
- ۱۱۔ ایضاً
- ۱۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (لاہور، دانش گاہ پنجاب، ص ۱۰)، ج ۲، ص ۶۴۳-۶۴۴
- ۱۳۔ تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضی الزبیدی، (بیروت، منشورات، دار المکتبۃ العبادة، ۱۴۰۶ء)، ج ۲، ص ۳۱۳
- ۱۴۔ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیہ، ج ۲، ص ۴۵۴
- ۱۵۔ لسان العرب، ج ۳، ص ۱۰۷
- ۱۶۔ تحریک اسلامی طریق و ترجمات، علامہ یوسف القرضاوی، مترجم: عبدالغفار عزیز، (کراچی، ادارہ معارف اسلامی، ۱۹۹۵ء)، ص ۸۸-۸۹
- ۱۷۔ امام ابن تیمیہ، ڈاکٹر غلام نبیلانی برق، (لاہور، ادارہ مطبوعات سلیمانی، ۲۰۰۷ء)، ص ۱۵۶-۱۵۷
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۶۱
- ۱۹۔ تاریخ دولت و عزیمت، سید ابوالحسن علی ندوی، (کراچی، مجلس نشریات اسلام، ص ۱۰)، ج ۲، ص ۵۴-۵۵، ۶۴-۶۵
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۵۴
- ۲۱۔ حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ، شیخ ابو زہرہ مصری، اردو ترجمہ: رئیس احمد جعفری ندوی، (لاہور، المکتبۃ السنن، مئی ۱۹۷۷ء)، ص ۱۳۵
- ۲۲۔ امام ابن تیمیہ، محمد یوسف کوکن عمری، (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، ۱۹۸۴ء)، ص ۸
- ۲۳۔ الرد علی المنطقین، احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ، (ممبئی، المطبعة الفیہ، ۱۳۶۸/۱۹۴۹ء)، ص ۱۴۳
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۱۳۳
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۳۶-۳۸
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۲۵۵
- ۲۷۔ نقض المنطق، احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۱۴۰۷ء)، ص ۶
- ۲۸۔ رسالۃ حقیقۃ مذهب الاتحادیین بین الفسائلین بوحیدۃ الوجود، احمد بن عبدالحلیم ابن تیمیہ، (بیروت، مکتبۃ دار ابن تیمیہ، ۱۴۰۶ء)، ص ۴

مغربی فلسفہ حقوق انسانی کی آزادی اظہار رائے کا

سرمایہ دارانہ معاشرت پر اثرات کا جائزہ

محمد کاشف

ریسرچ اسکالر، شعبہ سیاسیات جامعہ کراچی، کراچی

Abstract

Ideologies required some primary sources for transmission of its thought as such capitalism for its promotion use some means, in which 'Right of Speech' hold fundamental nature. In contemporary world 'means of communication' are considered symbol of freedom of speech, whereas the basic characteristic of Means of communication is "distance". In absence of distance the 'existence' of means of communication is impossible. Enhancement of nearness is considered death of means of communication. On the contrary, creation of 'distance' and 'remoteness' is deemed life for means of communication as such the cause of stability of means of communication may be either the end of 'nearness' among society.

The rapid progress of capitalism requires rapid trend of individualism and demolition of traditional family system. (The demolition of traditional family system is directly proportional to individualism.) In perspective of consumption, if it is analysed we will easily understand the fact that when family is united, the use of appliances is also single and in case of 'division' of family the use of domestic articles also enhance.

In light of these fact the coordination of all these things and the study of consequent society become incumbent therefore, in this article an effort has been made to understand this co-ordination.

Key Words: Ideologies, Communication, Society, Freedom of Speech, Distance

ہر فکر و نظریہ اپنے افکار کی ترسیل، اشاعت کی وسعت، اہمیت کے آجا کر کرنے اور زیادہ سے زیادہ افراد و طرز معاشرت پر

اثر انداز ہونے کے لیے کچھ بنیادی نوعیت کے لوازمات و ذرائع سے آراستہ ہوتے ہیں درحقیقت ان افکار و نظریات کے نزدیک اپنی قوت میں اضافے کے لیے ان بنیادی نوعیت کے ذرائع کی اہمیت لازم و ملزوم کی ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام مذاہب اپنے افکار کے پھیلاؤ کے لیے اپنے مخصوص ذرائع کا استعمال کرتے ہیں جیسا کہ دین اسلام بھی اپنے عقائد و حقانیت کی ترسیل، اس کی اشاعت و وسعت کے لیے تبلیغ، جہاد و قتال، صدقات اور تصوف جیسے بنیادی نوعیت کے ذرائع استعمال کرتا ہے۔

اس تناظر میں عصر حاضر کے منہج غالب سرمایہ دارانہ نظام کا مطالعہ کریں تو صٹر (Beitz, 1999) نے لکھا ہے کہ ”سرمایہ دارانہ نظام ولبرل ازم کے اولین و اساسی مفکر جان لاک کی فکر کے مطابق تین بنیادی ذرائع سامنے آتے ہیں جن کے مطابق یہ نظام ریاست، معاشرت و انفرادی سطح پر وسعت و قوت میں اضافہ کرتا ہے۔ حق زندگی (Right of Life)، حق ملکیت (Right of Property)، حق آزادی اظہار رائے

(Freedom of Speech)۔“ (۱)

حق آزادی اظہار رائے ولبرل سرمایہ دارانہ نظام کے افکار کی ترسیل و مقاصد کے حصول میں بنیادی نوعیت کا کردار ادا کرتا ہے۔ جس کے باعث یہ نظام اپنی فکر کی ترسیل یعنی تبلیغ کا کام سرانجام دیتا ہے۔ اس تصور کو فکری سطح پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ تصور حق کو سمجھا جائے جس کے لیے درج ذیل مباحث سے آگہی ضروری ہے۔ حق (Rights) سے کیا مراد ہے، ہمیں حق کس طرح ملتے ہیں، صحیح (حق) اور غلط میں کن بنیادوں پر فرق کریں گے، حق اور فرائض (Duties) میں کیا تعلق ہوگا۔

بین الاقوامی منشور حقوق انسانی کے تناظر میں جب فرد کی جانب سے کسی حق کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کے باعث دو حقیقتوں کا ظہور ہوتا ہے اور فرد معاشرے کو سمجھا رہا ہوتا ہے کہ جس حق کا میں مطالبہ کر رہا ہوں۔

- ۱۔ وہ حق مطلق طور پر میری شخصیت کی تعمیر (Self Development) کے لازمی ہیں۔
- ۲۔ اور اگر اس ہی حق کو کوئی دوسرا شخص اپنی شخصیت کی تعمیر (Self Development) کے لیے استعمال کرتا ہے تو اس میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کروں گا۔

مذکورہ بات کو اگر اور تفصیل سے دیکھیں تو اس کا مطلب مزید واضح ہوتا ہے کہ فرد جس حق کا طالب ہے بالکل ویسی ہی حق دوسروں کو بھی دینے کا مطالبہ کر رہا ہوتا ہے۔ اس حق کا مطالبہ فرد اپنے لیے کرے یا یہ حق دوسروں کے لیے مانگا جائے دونوں کا عملی طور پر ایک ہی معنی ہیں۔ مثلاً اگر کوئی گروہ، کمیونٹی کوئی حق کسی دوسرے گروہ سے لڑ کر، عدالتی جنگ جیت کر حاصل کرتا ہے تو فوراً ہی یہ سمجھتا ہوا حق ان کے گروہوں کو انفرادی سطح پر منتقل ہوتا ہے مگر ان کے مخالفین اور ان کی کمیونٹی کے ہر فرد کو انفرادی سطح پر بھی منتقل ہو جاتا ہے یعنی یہ حق دوستوں اور دشمنوں کے لیے بھی سمجھا گیا ہے۔ حق ملنے یا فیصلہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سب اس حق کے لیے راضی ہیں اور حقوق ایسی طرح دوسروں کے لیے بھی ہیں۔ نیز فرد معاشرے کو ایک ضمانت (Undertaking) بھی دے رہا ہوتا ہے کہ وہ اس حق کو اپنے مفادات کے لیے مکمل ایمانداری سے استعمال کرے گا۔ اس حوالے سے راز (Raz, 1989) کہتا ہے کہ ایک کا حق دوسرے کا فرض ہوتا یعنی حق اور فرائض کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ (۲)

اگر کوئی انسان کسی کے خلاف کسی حق کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کے متعلق ساسٹری (Sastri, 1961) پروفیسر ہا ہوئنگ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

”اگر تم میرے حق کی خلاف ورزی کرتے ہو تو درحقیقت تم خود کو از خود مرکزی مقام پر تکلیف میں ڈالتے ہو، کیونکہ ہر حق کا فرائض سے لازمی تعلق ہے ہر حق کے اوپر فرض موجود ہوتا ہے، فریق اول کا حق فریق دوم کے فرائض فریق دوم کے حق فریق اول کے فرائض میں شامل ہیں۔ حقوق اور فرائض ایک ہی شے کے دو نام ہیں انہیں جب دو مختلف مقامات سے دیکھا جاتا ہے تو یہ اپنے مقامات کے حساب سے مختلف نظر آتے ہیں ایک سکہ کے دو رخ کی طرح۔“ (۳)

ماضی کی تہذیبوں میں حقوق کی نہ کوئی اہمیت تھی نہ ان میں اضافہ کا رجحان تھا بلکہ عوام الناس اپنے درجہ پیش معاملات میں حکام کو مرضی پیش کرتے اور سخاوت و نرم دلی، انسانی ہمدردی کے منتظر ہوتے تھے۔ جب کہ جدید جمہوری معاشرہ میں حقوق کو انتہائی اہم مقام حاصل ہے۔ انقلاب فرانس میں تصور انسانی ہمدردی، سخاوت و نرم دلی (charity) کے بجائے انسانی حقوق کے مطالبات منوائے گئے۔ حق ایک طاقت ہے جس کے حصول کے لیے معاشرے سے اخلاقی بنیادوں پر مطالبہ کیا جاتا ہے اور یہ انسان کے ذہن یا روح میں مقیم ہوتا ہے۔ (۴) اسی طرح ملٹن (Milton) آزادی اظہار رائے کے متعلق واضح کرتا ہے کہ آزادی افکار تمام آزادیوں کی بنیاد ہے۔ (۵)

پروفیسر ہا ہوئنگ کی دلیل کے مطابق آزادی افکار کی تعمیر بنیادی نوعیت کی ہے وہ اپنے افکار سے طاقت حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح جیسے ہی ہم آزادی اظہار رائے کو ایک حق کے طور پر تسلیم کرتے ہیں اور اس فکر و حق کو مذہب کی اشاعت و تبلیغ کے لیے انتہائی موزوں و دین کی وسعت کے لیے مثالی سمجھتے ہیں درحقیقت اس حق کو تسلیم کرنے کے نتیجے میں تبلیغ میں آسانی میسر آتی ہے تو اس شرط کے ساتھ کہ شر اور ہر فکر و خیالات خبیث، جہالت و شیطانیہ کو بھی اس حق آزادی اظہار رائے کے باعث اسلام کے مساوی حق تبلیغ بھی میسر آئے۔ اس حق کے ملنے کے نتیجے میں سب سے خطرناک فکر جو معاشرے میں نمودار و فروغ پزیر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر فکر و خیال و عقائد برابر اہمیت کے حامل ہیں دونوں میں مساویانہ تقدیس، تقدیم و احترام ہے اور دونوں رتبے و مراتب میں برابر ہیں نیز ان افکار و عقائد میں حفظ مراتب نہیں ہیں۔ اس بات کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ تمام عقائد میں کوئی تقدیس، تقدیم و احترام سرے سے ہے ہی نہیں یعنی کوئی سچ، کوئی حقیقت، کوئی عقیدہ، کوئی مذہب، آفاقی نہیں ہے بلکہ زمان و مکاں میں مقیم ہیں، ہر فرد کا اپنا عقیدہ اپنی تعبیرات ہیں اور اسے مکمل آزادی حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اظہار کر لے۔ روسو (Rousseau) کے مطابق تمام مذاہب کو چاہئے کہ وہ دوسروں سے رواداری (Tolerance) برتیں پھر کچھ عرصہ بعد ان کے عقائد (dogmas) اور شہریت کے فرائض میں تضاد نہیں رہے گا۔ (۶)

اس لیے جو معاشرہ آزادی اظہار رائے کو حق کے طور پر قبول کرتا ہے وہ حقیقتاً اس میں پنہاں مفہوم کی وسعت کو بھی قبول

مغربی فلسفہ حقوق انسانی کی آزادی اظہار رائے کا سرمایہ دارانہ معاشرت پر اثرات کا جائزہ

کر لیتا ہے۔ ارتد اذ کو قبول کر لیتا ہے اس کے اظہار کو قبول کر لیتا ہے نہ صرف دوسروں کے لیے بلکہ ان تمام مفہوم کو اپنے لیے بھی جائز حق کے طور پر قبول کر رہا ہوتا ہے۔ اظہار رائے کی آزادی ہی کی بدولت یہ ممکن ہوتا ہے کہ مذہبی زندگی کے نمائندے اور مادی زندگی کے نمائندے کے افکار کو مساویانہ تقدس و احترام حاصل رہے، قانون کی نظر میں ایک استاد، کھلاڑی، اداکار، مصراٹی، ڈانسر، فاشا اور عالم کے افکار میں سے کسی کو کسی پر ترجیح نہیں دی جاسکتی بلکہ ملک کے سب سے نیک عالم اور ملک کے سب بدنام زمانہ شخصیت کو ایکشن میں اور عام زندگی میں بھی مشترکہ قابل احترام اور مساویانہ آزادی اظہار رائے حاصل ہوتا ہے۔ اس مساویانہ احترام و تقدیس کا عملی اظہار اس دن نظر آ رہا ہوتا ہے جب سرکاری سطح پر سول ایوارڈ تقسیم کیا جاتا ہے اور پہلی قطار میں ایوارڈ کے لیے منتخب افراد تشریف فرما ہوتے ہیں۔ جس میں قراء و نعت خواں، مذہبی شخصیات، ادیب، استاد، افسر، کھلاڑی، گلوکار، فنکار، ثقافتی نمائندے وغیرہ باہم شریک ایک صبح کے دانوں کے طرح مساوی تقدیس کے حامل ہوتے ہیں۔ لہذا حفظ مراتب پر مبنی تقدس و احترام کے ہوتے ہوئے آزادی اظہار رائے کی کامیابی ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس حوالے سے کوندے (Conde, 2004) نے اپنی انسانی حقوق کے حوالے سے لغت میں تحریر کیا ہے کہ:

”آزادی اظہار رائے کا ایک مخصوص موضوع انسانی حق ہے جو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ایک فرد اپنی داخلی معلومات، افکار، رائے اور ایمانیات و فنکارانہ اظہار کو تقریر، تحریر یا علامتوں کو افرادی یا ریاستی روک ٹوک کے بغیر خارجی سطح پر پھیلا سکے، سوائے ان مثبت روک ٹوکوں کے جنہیں از خود قبول کیا گیا ہو۔“ (۷)

اگر آزادی اظہار رائے کی فکر معاشرے میں نفوذ پذیر ہو رہی ہے تو اس کا مطلب ہے کہ معاشرہ تقدس، احترام و حفظ مراتب سے عاری ہو رہا ہے۔ اس رجحان کے نتیجے میں کثرتیت (Pluralism) کی فکر نمودار ہوتی ہے۔ کثرتیت کا تصور بنیادی طور پر مطلق مقتدرہ اعلیٰ (Absolute Sovereignty) کے خلاف ہے۔ اس تصور کو ہیگلیٹین (Hegelian) تصور ریاست کے خلاف رد عمل بھی کہا جاتا ہے۔ ہیگلیٹین تصور ریاست کی شکل کو خدا زمین (God on earth) کہا جاتا ہے۔ عصر حاضر میں اس تصور کو جمہوریت کی ناکامی اور کمزوریوں کی وجہ سے اہمیت ملی ہے۔ کثرتیت کی صفت مقتدرہ اعلیٰ سے متفرق تو ہوتا ہے مگر انارکیست اور سنڈیکلیٹ کی طرح ریاست کو ختم نہیں کرتا (۸) کثرتیت بنیادی طور پر مطلق تصور ریاست کے تمام دعوؤں کے خلاف ہے ان کے نزدیک ریاست کا کوئی تصور اخلاق نہیں ہونا چاہئے۔ ریاست کے نزدیک تمام تصورات و تصورات اخلاق برابر ہونے چاہیے کیوں کہ ایک فرد مختلف شخصیات کا مجموعہ ہوتا ہے اور اپنی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کے اظہار کے لیے مختلف ذرائع استعمال کرتا ہے۔ کوکر (Coker) کے مطابق انسان معاشرتی فطرت کا حامل ہے وہ اپنی اظہاریت مختلف گروہ کی صورت میں کرتا ہے، اس کی زندگی میں مذہبی، معاشرتی، معاشی، پیشہ وارانہ، سیاسی اور مختلف نوعیت کے مقاصد ہوتے ہیں اور ان تمام گروہ میں کسی کو اخلاقی و عملی طور پر کسی دوسرے کے مد مقابل برتری حاصل نہیں۔ (۹)

لینڈسے (Lindsay) کے مطابق ریاست کی از خود کوئی شخصیت نہیں ہوتی، ریاست، گروہ کا ذہن، گروہ کا ارادہ، گروہ کی

مغربی فلسفہ حقوق انسانی کی آزادی اظہار رائے کا سرمایہ دارانہ معاشرت پر اثرات کا جائزہ

شخصیت کی علامت ہے۔ ریاست تنظیم سازی کا نام ہے۔ کثرتیت بنیادی طور پر فکر، نظریات، عقائد، مذاہب اور طرز زندگی میں مکمل مساوات کا نام ہے۔ کثرتیت ریاست کی مقتدرہ اعلیٰ صفت سے متفرق ہوتے ہیں۔ افرادی گروہوں کی اقدار کے حامی ہوتے ہیں اور ان گروہی زندگی کی کثرتیت کی ترجیحی بنیادوں کو سیاسی طریقے سے پروان چڑھانا چاہتے ہیں ان کے نزدیک ریاست کی کوئی نظریاتی شناخت نہ ہو۔ یہ ہر شناخت کو ختم کرتے ہیں۔ (۱۰) لیوکارڈ (Lyocard, 1984) لکھتے ہیں کہ:

”پس جدیدیت میں بے اعتقادی سب سے بڑی حقیقت ہے۔“ (۱۱)

رازنے لکھا ہے کہ ”لبرل ازم کے اکثر سیاسی آزادی کے نظریات (تمام نہیں) کی بنیاد کا انحصار ایک یا ایک سے زائد اصول برائے جکڑ بندگی (restraint) پر ہوتا ہے۔ ان اصولوں میں ایک اصول غیر جانبداری

(neutrality) بھی ہے۔“ (۱۲)

جب بین الاقوامی قوانین کی بات کرتے ہیں کہ اس پر عمل درآمد چاہتے ہیں تو دراصل ریاست کی بیرونی مقتدرہ اعلیٰ (External Sovereignty) صلاحیت کو ختم کرتے ہیں اور ایک ایسی مقتدرانہ ریاست وجود میں آتی ہے جو کہ بین الاقوامی کثرتیت سے ہم آہنگ و زیر سرپرستی وجود میں وسعت لاتی ہے۔ لاسکی (Laski) بین الاقوامی امن اور گڈ ویل (Good Will) کا پر زور حامی ہے۔ وہ ریاست کی بیرونی مقتدرہ اعلیٰ (External Sovereignty) پر حملے کرتا ہے جو کہ کثرتیت کے لیے بہت مفید ہے۔ (۱۳) ان کے نزدیک بین الاقوامی سطح پر ایک آزاد اور خود مختار ریاست کا تصور، انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے زہر قاتل ہے۔ ان کی طبیعت میں مقتدرہ اعلیٰ کے لیے کوئی الگ مقام نہیں اور دنیا و انسانیت کے لیے مقتدرہ اعلیٰ کو محدود کرنا ہمارا فرض ہے۔ (۱۴)

آزادی اظہار رائے اپنے انکار کی ترسیل کے لیے عصر حاضر میں مواصلاتی ذرائع و ذرائع ابلاغ پر انحصار کرتی ہے۔ جدید مواصلاتی ذرائع و ذرائع ابلاغ میں بنیادی طور پر ایسی خصوصیات ہیں جن کے باعث سرمایہ دارانہ نظام کی وسعت، کامیابی، قوت کا معاشرے میں نفوذ انتہائی تیز ہو جاتا ہے۔ عصر ذرائع کی ایک بنیادی و لازمی خصوصیت جس کے بغیر ان ذرائع کا وجود ہی ممکن نہیں ہے وہ فاصلہ، دوریاں (Distance) ہے۔ کسی بھی ذرائع ابلاغ و مواصلاتی ذرائع کا وجود ممکن ہی نہیں ہو سکتا جب تک فاصلہ و دوریاں پیدا نہ کی جائیں۔ اگر دو فریق کے درمیان سے دوریاں و فاصلہ ختم کر کے قربت پیدا کر دی جائے تو ان ذرائع کے وجود کو ہوتے ہوئے یہ ذرائع بے کار ہو جائیں گے یعنی قربت اور دوریوں کا مٹ جانا ان ذرائع کی موت ہے۔ دوسرے لفظوں میں کہا جاسکتا ہے کہ عصر حاضر میں آزادی اظہار رائے میں اضافہ دراصل فاصلوں و دوریوں میں اضافہ کر رہی ہوتی ہیں۔ اس حق اظہار رائے کے معاشرے میں مضبوط ہونے، مستحکم ہونے کا مطلب قربتوں کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اسی تناظر میں شہری و دیہی زندگی کا مطالعہ کریں تو با آسانی معلوم ہوتا ہے کہ شہری زندگی میں افراد حق آزادی اظہار رائے و ذرائع ابلاغ کے جدید ذرائع (سوشل، انٹرنیٹ، ٹی وی، اخبار وغیرہ) کے قریب ہوتے ہیں اور اپنا وقت ان میں صرف کرتے ہیں مگر انسانوں کے پاس انسان کے لیے وقت نہیں ہوتا جب کہ اس سے قطع نظر وہی علاقوں میں لوگوں کے پاس جدید ذرائع ابلاغ کی سہولیات میسر نہیں ہوتی جس کی وجہ

سے دیہی علاقوں میں انسانوں کے پاس کافی وقت ہوتا ہے نہ صرف انسانوں کے لیے بلکہ چاند پرند کی دیکھ بھال اور قدرت کی صنایعوں سے لطف اندوز ہونے کے لیے بھی وقت مل جاتا ہے جب کہ شہری زندگی میں معیار زندگی کو بلند کرنے کی جدوجہد میں مصروف ہونے کے باعث لوگوں کے پاس اپنے معیار زندگی سے لطف اندوز ہونے کا وقت میسر نہیں ہوتا۔ اس حوالے سے کراچی کے ایک تعلیمی ادارے سی بی ایم کے طلباء نے ڈینٹس (DHA) میں ایسے بنگلوں کا سروے کیا جن کی مالیت پچاس کڑور سے زائد تھی۔ مالک مکان سے جب پوچھا گیا آپ اپنے اس گھر میں کتنا وقت گزارتے ہیں۔ جواب ملا چار گھنٹے، اور جس کا اپنے گھر میں اوسطاً چار گھنٹے وقت گزارے اس میں زیادہ وقت سونے میں ہی گزارتا ہے۔ جب اسے مختصر قیام کی وجوہات معلوم کی گئی تو جواب ملا کہ اگر ہم اس سے زیادہ وقت اس گھر میں گزاریں تو ہم اس گھر کے معیار کو برقرار (Maintain) نہیں رکھ سکتے۔ یعنی انسان اپنی ساری زندگی بلند معیار زندگی حاصل کرنے میں گزار دیتا ہے۔ دنیا کے حصول کے لیے خود کو دنیا سے دور مارکیٹ کی غلامی میں دے دیتا ہے۔ جو وقت ایسے اپنے معیار زندگی سے لطف اندوز ہونے اور گھر و خاندان کو دینا چاہیے وہ وقت بھی مارکیٹ میں وقف کر دیتا ہے۔ اسی طرح پہلے شہری دیہی علاقوں میں ٹھک وادناک ہوا کرتے تھے جہاں محلے کے بزرگ جمع ہو کر خوش گپیاں کرتے اور ایک دوسرے کے احوال سے واقفیت و خبر گیری رکھتے اور اپنے اوقات میں سے کچھ وقت بڑوں و معاشرے کے لیے وقف کرتے تھے مگر جب سے معاشرے میں ٹی وی عوام کی دسترس میں آیا ہے تو لوگوں نے وہ وقت میں ٹھک وادناک کے بجائے ٹی وی کے سامنے گزارنا شروع کر دیا۔ جس کے باعث وہ محلے کے احوال سے واقفیت و خبر گیری سے محروم ہوتے جا رہے ہیں اب لوگوں کو معلوم ہی نہیں کون کس گھر میں بے روزگار ہے، کون زکوٰۃ کا منتظر ہے، کون فاقہ کشی کی حالت میں ہے کون رشتے کے لیے پریشان ہے مگر انہیں ملک کے حالات و دنیا سے آگہی حاصل ہو رہی ہیں۔ دوسرے الفاظوں میں کہا جائے کہ ٹی وی نے محلے کی سطح پر پڑوسیوں کے درمیان فاصلہ دور یاں پیدا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

سرمایہ داری میں سبک رفتار ترقی کے لیے ایک عمل یہ بھی ضروری ہے کہ لوگوں میں انفرادیت پرستی کا رجحان بیدار ہو اور خاندانی نظام و روایاتی اجتماعیت منہدم ہو۔ جس تیزی سے یہ انہدام ہوگا اس رفتار سے انفرادیت کا حصول ممکن ہو سکے گا جو ترقی کے اضافہ میں بنیادی کردار ادا کرے گا۔ اس کو اگر کنزیشن (Consumption) کے نقطہ نظر سے دیکھے تو با آسانی معلوم ہوگا مثلاً اگر ایک خاندان ماں باپ اور چھ شادی شدہ بیٹوں پر مشتمل ہوتا ہے تو اشیاء ایک ہی استعمال ہوتی ہے مگر جب یہ خاندان ٹوٹ جائے لوگ الگ الگ رہنے کی خواہشات کے باعث انفرادیت پسندی میں مبتلا ہو جائیں تو اشیاء صرف کی ضرورت میں اضافہ ہو جائے گا۔ پہلے ایک گھر میں ایک استری، ایک واشنگ مشین، ایک فریج، ایک ٹی وی، ایک گاڑی وغیرہ کافی تھی مگر اب چھ بھائیوں کے الگ الگ رہنے کی وجہ سے چھ استری، چھ واشنگ مشین، چھ فریج، چھ ٹی وی، چھ گاڑی کی ضرورت پڑے گی۔ اس لیے سرمایہ داری ایسے ذرائع اور ایسی طرز زندگی و ایسی فکر اور ایسے حق آزادی اظہار رائے کو فروغ دیتی ہے جس کے نتیجے میں انفرادیت پسندی کو آئینڈ بلائز کر کے یا از خود نظام کے چھپے (Hidden) جبر کے باعث مجبور ہو کر اختیار کرتے جائے اور قبائل، برادری میں، برادری خاندان میں اور خاندان صرف میاں بیوی میں اور میاں بیوی گرل فرینڈ بوائے فرینڈ (Living Partner) میں تبدیل

ہو جائیں تاکہ اشیاء صرف کی زیادہ سے زیادہ صارف میسر آسکیں۔ جیسا کہ اب مغرب میں خاندانی نظام منہدم ہو کر نیوکلیئر فیملی (Nuclear Family) میں تبدیل ہو گیا ہے اور ایک ایسی معاشرت فروغ پذیر ہے جس میں تخلیق خراہش (creation of desire) اقتداری سطح پر رائج ہے۔ اس رجحان کی واضح شکل وارگاس (Vargas, 2006) کے اس ایک جملے میں مکمل طور پر سامنے آ جاتی ہے کہ ”مجھے ہر چیز دے دو! جو میں چاہتا ہوں جب کہ مجھے ان کی ضرورت نہیں“۔ (۱۵)

سرمایہ داری کا بنیادی طریقہ کار جس کے باعث وہ مسلسل قوت حاصل کرتا ہے اور معاشرے پر حاوی ہو جاتا ہے کو تین مراحل میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(الف) کہ معاشرے کے ہر فرد کا یہ مقصد حیات بن جائے کہ وہ اپنی تمام تر صلاحیتیں اپنی دولت کو مزید سرمائے کمانے میں لگا دے اور یہ تسلسل مستقل چلتا رہے یعنی محدود زندگی میں لامحدود سرمایہ کے حصول (نا قابل حصول) کو ممکن بنانے کی جدوجہد۔

(ب) اس سرمایہ دارانہ ذہنیت کے بعد سرمایہ داری کی کوشش ہوتی ہے کہ معاشرے میں نفس مطمئنہ کا خاتمہ ہو اور معاشرے کے افراد اپنی موجودہ حالت، معیار پر صبر و قناعت کرنا چھوڑیں اور اپنی موجودہ حالت پر شرمندگی محسوس کریں دوسروں کے مقابل خود کو کمتر سمجھیں یعنی سرمایہ داری تصور غربت کا زیادہ سے زیادہ فروغ، دنیا کی سب بڑی ناکامی، ذلت، رسوائی اور غامی کے طور پر رائج کرتا ہے۔ درحقیقت مغرب میں مطمئن انسان وہ ہے جسے نفس مطمئنہ حاصل نہیں ہے۔

(ج) اور پھر نئی معیار زندگی کو بلند سے بلند کرنے اور ان کے حصول کے لیے اپنا ساری جدوجہد، وقت اور مکمل زندگی وقف کر دے تاکہ ایک ناقابل حصول معیار زندگی کا حصول ممکن بنایا جاسکے۔ یہ بالکل اس کھیل کی طرح ہے جس میں تمام افراد ایک قطار میں کھڑے ہیں اور کھیل کا اصول یہ قرار پائے کہ آپ نے کسی سے پیچھے نہیں رہنا بلکہ قطار میں سب سے آگے آنا ہے اس لیے جو پیچھے ہے وہ محنت کر کے قطار میں آگے جاتا ہے تو تمام لوگ پیچھے ہو جاتے ہیں پھر اچانک ایک اور محنت کر کے سب سے آگے آ جاتا ہے تو جو پہلے سب سے آگے تھا اس میں خوبخود پیچھے ہونے کی غامی پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ سب سے آگے (معیار زندگی میں) ہونا کامیابی ہے اور سب سے پیچھے نہیں صرف پیچھے (غربت میں) ہونا ناکامی ہے۔ یہ وہ کھیل جس کو ساری زندگی کھیلا جاسکتا ہے اس میں عمر ختم ہو سکتی ہے مگر کھیل نہیں، کیوں کہ یہ ایک لامتناہی کھیل جس میں لامحدودیت ہی حاصل و حصول ہے۔ یہ وہ بنیادی ذہنیت ہے جو لبرل سرمایہ دارانہ نظام کو مطلوب ہے یہ وہ فکر و سوچ ہے جسے سرمایہ داری کہا جاتا ہے یہ ذہنیت سرمایہ داری کے لیے لازمی ہے جس فرد میں یہ ذہنیت پیدا ہو جائے تو وہ سرمایہ دار بن جاتا ہے ایک دولت مند کثیر دولت کے باوجود اگر اس ذہنیت سے دور ہے اور اسے قناعت حاصل ہے تو وہ سرمایہ دار نہیں ہوتا اسی طرح اگر اس دولت مند آدمی کے ملازم، اس ذہنیت کو اختیار کر چکے ہیں تو وہ غریب ہونے کے باوجود سرمایہ دار ہونے کی قابلیت پیدا کر چکے ہیں یعنی یہ محض ایک شیطانی دوسرہ ہے جیسے روایتی تہذیبوں و مذہب میں حرص اور حسد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جو کہ سراسر نفس مطمئنہ، قناعت اور صبر جیسی ایمان افروز صفت کے تضاد میں ہے۔ اس رجحان کی صحیح واضح شکل پٹریک (Patrick) کے اس ایک چھوٹے سے جملے میں مکمل طور پر سامنے آ جاتی ہے کہ:

”مجھے ہر چیز دے دو جو میں چاہتا ہوں جب کہ مجھے ان کی ضرورت نہیں۔“ (۱۶)

ماضی میں مغربی مفکرین نے ان رجحانات کے لیے علمی جواز پیدا کیے ہیں اس حوالے سے ڈیورینٹ نے ٹیکن کے حوالے سے لکھا ہے کہ ”انسانی قننا کے تین مدارج ہیں (۱) لوگ یہ قننا کرتے ہیں ہمارے ملک میں ہماری قوت بڑھ جائے، یہ قننا یہود اور زوال پذیر ذہنیت کی نشانی ہے۔ (ب) ہمارے وطن کا اقتدار زیادہ لوگوں پر قائم ہو جائے۔ ہماری مقبوضات بڑھ جائیں۔ یہ قننا باوقار لیکن لبریز حس بھی ہے (ج) انسان تسخیر فطرت کی کوشش کرے اس دائرے میں اپنا اقتدار بڑھائے۔ یہ قننا صحت مند ہے اور جلیل قدر بھی ہے۔“ (۱۷)

جب کہ آدم اسمتھ نے تصور ضرورت کی وضاحت کی ہے کہ موجودہ وقت میں یورپ کے بڑے حصے میں مزدور کسی موقع پر بغیر لینن کی شرٹ (Linen shirt) کے عوامی مقام پر جانے پر شرم محسوس کرتے ہیں وہ تصور کرتے ہیں کہ لینن کی شرٹ کے بغیر ہونا غیر پرکشش شخصیت (Disgraceful Personality) اور غربت کی سند ہے جب کہ یہ صرف مفروضہ ہے کہ کوئی بھی اس کے بغیر نہیں رہے سکتا۔ یہ مشاہدے کی بات ہے کہ لینن شرٹ زندگی کے لیے ضروری نہیں، یونانی اور رومن تہذیب میں لینن شرٹ کے بغیر بہت اچھی زندگی گزاری۔ اسمتھ مزید لکھتے ہیں کہ ”چڑے کے جوتے انگلینڈ کی زندگی میں، زندگی گزارنے کے لیے مرد اور عورتوں کے لیے ضروری ہیں۔ اسکاٹ لینڈ (Scotland) میں مردوں کے لیے ضروری ہے مگر عورتوں کے لیے ضروری نہیں، اسکاٹ لینڈ میں عورت بغیر چڑے کے جوتے پہنے چل سکتی ہے اور یہ تصور نہیں کیا جائے گا۔ فرانس میں چڑے کے جوتے نای مرد کے لیے ضروری ہیں اور نای عورت کے لیے۔“ (۱۸)

مارکس نے بھی اس حوالے سے اپنی کتاب (Wage, Labour and Capital) میں تحریر کیا ہے کہ ”ایک مالک مکان اپنے ایک چھوٹے سے گھر کو مناسب اور موزوں پاتا ہے جیسا کہ اس کے پڑوس میں موجود دیگر تمام گھر ایک ہی ساز کے ہیں لیکن پھر وہاں کوئی ایک محل تعمیر کر لیتا تو وہ گھر سڑ کر ایک چھوٹے سے ہٹ (Hut) میں تبدیل ہو جاتا ہیں۔“ (۱۹)

آزادی اظہار رائے کی بنیاد پر فروغ پذیر ذرائع ابلاغ کے باعث کرس ایک کنزیرتیواریمن گیا ہے۔ جہاں افراد اپنے رشتے اشیاء اور مادیت کے ذریعے دوبارہ مضبوط کرتے ہیں۔ مغرب کے اس طرح مادی تحائف دینے کے رویہ کی وجہ سے وہاں محبت کا مفہوم تبدیل ہو گیا وہاں محبت کا اظہار مادہ پرستانہ ہو گیا ہے۔ محبت کے معنی ”میں آپ کے لیے خرید لوں گا“ (I will buy for you) ہو گیا ہے۔ مغربی معاشرے میں تحفہ خریدنے کی صرف یہ وجہ ہی نہیں ہے کہ وہ مادہ پرست ہیں بلکہ اس لیے کہ وہ معاشرتی ہیں۔ اس اصل اور غیر متوقع بات کی وجہ یہ ہے کہ معاشرہ اپنے معاشرتی تعلقات کا اظہار، ری سائیکل، ہنڈی کرافٹ اشیاء سے کرنے کے بجائے نئی صنعتی چیزوں (Newly manufactured) سے کرتے ہیں مغربی معاشرے میں اس حد تک مادہ پرستی

ہوئی ہے کہ وہ اپنے خاندان کو محفوظ رکھنے کے لیے ان اشیاء کی خریداری کرنے پر مجبور ہیں یعنی مغرب میں محبت کا اظہار مادی اشیاء کی خریداری کے ذریعے ہی ممکن ہے مغرب میں موجود بچا کچا خاندانی نظام کے درمیان مادہ (Materials) مل کا کردار ادا کر رہا ہے۔ سکڈسن (Schudson, 1984) اس حوالے سے لکھتے ہیں کہ ہم اکثر اپنی فیملی کو بچانے کے لیے مادی کنزیشن کرتے ہیں۔ (۲۰) ماضی کی تمام یونانی، رومن، مذہبی تہذیبیں سادہ زندگی کو پسند کرتے تھے لیکن موجودہ زمانہ میں انتہائی سنجیدہ حملہ کیا گیا ہے کہ نئی ضروریات اور خواہشات کو تخلیق کرایا جائے اور ان میں ترقی کی جائے۔ سکڈسن کے خیال میں اسٹھ دمارکس کے نزدیک انسانی ضروریات صرف فطری ہی نہیں ہوئی بلکہ ہمیشہ کچھ، ہمیشہ معاشرتی اور ہمیشہ معاشرے کے معیارات سے نسبتی (Relative) ہوتی ہیں۔ (۲۱) ٹیکر (Tucker, 1978) لکھتا ہے کہ مارکس سرمایہ دارانہ نظام کے تصور ضرورت پر تنقید کرتا ہے کہ مارکس کے نزدیک صرف سرمایہ دارانہ نظام ہی میں انسان کو ایک خام مال سمجھا جاتا ہے یعنی سرمایہ دارانہ نظام انسان کو قابل فروخت شے (Comodity) سمجھتا ہے۔ (۲۲) سرمایہ دارانہ نظام انسان کو بطور مقصد حیات کے طور پر قبول نہیں کرتا بلکہ وہ انسانوں کو پروڈکشن کے ایک ذریعے کے طور پر قبول کرتا ہے اس نظام میں انسان اپنے تمام باہمی تعلقات کو پروڈکشن کے مقاصد کے حصول کے لیے قربان کر دیتا ہے۔ (۲۳) لہذا سرمایہ دارانہ آزادی اظہار رائے بھی انسان کو مقصد (Object) کے بجائے ایک ذریعہ (Mean) میں تبدیل کرنے کے عمل کو فروغ دیتی ہے۔

ان مباحث سے واضح ہوتا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام کے فروغ، بقاء اور وسعت کے لئے حق آزادی اظہار رائے اور اس کے عصری آلات ذرائع ابلاغ کی نوعیت انتہائی اہم و بنیادی ہے تاکہ سرمایہ دارانہ مقاصد کے حصول کو ممکن بنایا جاسکے مگر عصر حاضر میں اس آزادی اظہار رائے کے استعمال کے نتیجے میں تو جن رسالت، توہین آمیز خاکوں جیسے واقعات بھی تو اتر سے وقع پذیر ہو رہے ہیں جس کے باعث عالم اسلام میں مغرب سے متعلق نفرت میں مسلسل اضافہ بھی ہو رہا ہے رد عمل میں عالم اسلام، مغرب کو معاشی نقصان پہنچانے اور مغربی مصنوعات کے بائیکاٹ جیسے رجحانات بھی سامنے آتے ہیں جس کے باعث سرمایہ کے ارتقاؤں میں روکاؤ پیدا ہوتی اور ترقی و مقاصد سرمایہ دارانہ کے حصول میں مشکلات بھی پیش آتی ہیں اور مخصوص مغرب کے ہاتھوں سے عالم اسلام کی ویسی ہی منڈی کے نکلنے کا امکان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ ان تمام اہم نقصانات کے باوجود لبرل سرمایہ دارانہ نظام تو جن رسالت جیسے اقدامات پر پابندی نہیں لگاتا جب کہ مغرب میں ہی ہولوکاسٹ کے خلاف لگنے پر پابندی ہے نازی ازم کی حمایت اور ان کے نشانات کے استعمال تک پر سزا مقرر ہے۔

اس تناظر میں اسلام کو دیکھیں تو واضح ہوتا ہے کہ اسلام بنیادی طور پر ایک مکمل نظام کی علامت ہے اس میں ایک مخصوص طہیت و طرز زندگی ہوتی ہے۔ معاشرے کو متفرق زمانوں میں اسلام کی طہیت و مطلوب طرز زندگی سے مطابقت و ہم آہنگ زندگی گزارنی ہوتی ہے۔ اس طہیت کے آئیڈیل کے معیار ہی حروف آخر ہوتے ہیں اور ہر معاشرے و ہر زمانے کے لوگوں کی خواہشات، ضروریات، معیارات کو ان آئیڈیل سے قریب تر کرنا ہی کامیابی و کامرانی کی علامت ہوتا ہے۔ اس مذہبی طہیت و طرز زندگی کے طے کردہ اخلاقیات، حقیقت مراتب، وجود مراتب وغیرہ تقدیس و تقدیم کے بغیر ایک مطلوبہ معاشرہ و مقاصد نہ دینا نہ حصول مشکل ہی

نہیں ناممکن ہوتا ہے۔ اس لیے دین اسلام میں حفیظ مراتب، وجود مراتب، تقدیس، تقدیم و آداب کو انتہائی اہمیت حاصل ہے جس کے بغیر مطلوب مقاصد کی روح کا حصول ممکن نہیں ہوتا۔ ایک اسلامی ریاست و اسلامی معاشرہ ایک ایسے رجحان و طرز زندگی کا فروغ ممکن بناتے ہیں جس کے نتیجے میں اس کی علییت کے دائرے میں ایک مذہبی زندگی گزارنا آسان سے آسان تر ہو سکے تاکہ ان کی روحانی ترقی میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہونے کے باعث زیادہ سے زیادہ افراد اپنے انجام آخرت کی جانب حالت ایمانی میں منتقل ہو کر کامیابی، کامرانی و حقیقی فلاح سے مستفید ہو سکیں۔ جس کے لیے آداب تقدیس، تقدیم، احترام، حفیظ مراتب کا معاشرے میں رائج العقیدگی کی حد تک نفوذ ہونا انتہائی ضروری ہے۔ جب کہ اس کے برعکس سرمایہ دارانہ ریاست کی ممکنہ حد تک کوشش ہوتی ہے کہ وہ معاشرے میں ایسی علییت و طرز زندگی کو فروغ دیں جس کے نتیجے میں تقدیس و حفیظ مراتب کا ادب و احترام ختم ہو جائے یا بے اثر ہو جائے تاکہ سرمایہ داری کے مقاصد کا حصول آسان ہو سکے۔ توہین رسالت پر پابندی یا اس آزادی کو محدود کرنے کے نتیجے میں تقدیس و حفیظ مراتب کے ختم و بے اثر ہونے کا عمل ست روی کا شکار ہو سکتا ہے جو کہ مجموعی طور پر سرمایہ دارانہ نظام کے لیے مفید نہیں ہے اس آزادی کو محدود کرنے یا نہ کرنا کا فیصلہ بنیادی طور پر Pragmatic فیصلہ ہوتا ہے۔ جب کہ ختم رسول پر پابندی کے نتیجے میں سرمایہ کے ارتقا کو نقصان کا اندش تو ہوتا ہے مگر ساتھ ساتھ معاشرے میں تقدیس، احترام و حفیظ مراتب میں بھی توازن کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اسلامی معاشرے میں ہی سے ایسے افراد جو سرمایہ دارانہ علییت سے مرعوب ہو چکے ہوتے ہیں اس کے دفاع میں اسلام کی ایسی تشریحات جو سرمایہ دارانہ تشریحات سے ہم آہنگ ہوتی ہیں انھیں پیش کرنے لگتے ہیں جس کے نتیجے میں انبیاء و مذہبی علاقہ کی تقدیس ان ہی معاشروں میں قابل گفت و شنید (Debatable) ہو جاتی ہیں جس کے باعث معاشرے میں ختم رسول پر مزاح میں کثرت (Pluralsim) کا فروغ ممکن ہو جاتا ہے جو کہ آزادی اظہار رائے کے قیام و استحکام میں بنیادی کردار ادا کر رہا ہوتا ہے۔

حوالہ جات/References

- 1- Beitz, Charles R., *Political Theory and International Relations* , (Princeton : Princeton University Press, 1999), p.60
- 2- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom* , (NY: Oxford University Press, 1989), p. 168, 170, 183
- 3- Sastri, Asirvatham , Eday , *Political Theory* , (Lucknow : The Upper India Publishing House Ltd. 1961), p. 174
- 4- Ibid; p.159-161
- 5- Ibid; p.196
- 6- Ibid; p.203

- Condé, H. Victor, *A Handbook of International Human Rights Terminology*, (London : University of Nebraska Press, 2nd Ed., 2004), p.92 -7
- Opp. cite, Asirvatham ; p.713 -8
- Ibid; p. 714 -8
- Ibid; p.717-718 -10
- Lyocard, Jnn-FnuIrois , *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* , (tran.: Manchester University Press , 1984), p.xxiv -11
- Opp. cite, Raz; p.110 -12
- Opp. cite, Asirvatham ; p.772 -13
- Ibid; p.723 -14
- Vargas, Patrick T. and Sukki Yoon , *On the Psychology of Materialism: Wanting Things, Having Things, and Being Happy* , (The Advertising Educational Foundation : Advertising & Society Review, Volume 7, Issue 1, 2006), p.2 -15
- Ibid; p.2 -16
- 17- ڈیوید بنٹ، اول، داستانہ فلسفہ (مترجم: یاسر جواد) (لاہور: گلشن ہاؤس، ۱۹۹۵ء)، ص ۱۹۵
- Schudson, Michael, *An Anthropology of Goods* , (New York: Basic Books, Advertising, The Uneasy Persuasion, 1984), p.3 -18
- Ibid; p.4 -19
- Ibid; p.8 -20
- Ibid; p.11-12 -21
- Tucker, Robert ed., *The Marx-Engels Reader* , (New York : W. W. Norton , 2ded.1978), p.94-96 -22
- Opp. cite, Schudson; p.11 -23

برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء میں ”مسدس حالی“ کا کردار

ڈاکٹر حافظ محمد جانی

اسٹنٹ پروفیسر، کلیہ مطالعات مذاہب، شعبہ علوم اسلامی

وفاقی اردو یونیورسٹی، عبدالحق کیس، کراچی

Abstract

Haali occupies a special position in the history of Urdu literature. He was a poet, a critic, a teacher, a reformer and an impressive prose-writer. He was a close friend of Sir Syed Ahmad Khan. His work "Mad-o-Jazr Islam" which is commonly known as "Mussadas-e-Haali" was the most famous book of 20th century in Muslims of India during the British reign. It is said that this book was read everyday in every Muslim's house of the country. For it contained the mistakes and the reasons due to Which Muslim Empire in India had a downfall. This book was used for upraising the morale of Muslims.

It really has a great contribution in history of Muslims of India who later made a political party, and ultimately became an independent state which is today called Pakistan. In the present article, writer has focussed on the role of Mussadas-e-Haali in the evolution of Islamic Thought in the sub-continent.

Key Words: Mussadas-e-Haali, Muslims of India , Downfall, Sub-Continent, Morale

”مسدس مدو جزر اسلام“ کے مصنف، اردو زبان و ادب کے ارکانِ خمسہ میں منفرد مقام کے حامل، مقصدیت کے خصائص کے علم بردار، عقاد، شاعر، سوانح نگار، نثر نگار کی حیثیت سے بھی منفرد مقام رکھنے والے الطاف حسین حالی ۱۸۳۷ء میں ہندوستان کے مردم خیز خطے پانی پت میں پیدا ہوئے اور ہنگامہ خیزی اور اسلامیانِ ہند کے زوال و انحطاط کے کئی ادوار کا کرب اور دکھ لیے پانی پت ہی میں ۱۹۱۴ء میں وفات پا گئے۔ (۱)

الطاف حسین حالی ان صالح بزرگوں میں سے تھے، جنہوں نے شعر و ادب کے ذریعے انسانیت کی اخلاقی طہارت کا کام سرانجام دیا، ان کی تنقید، شاعری، مکاتیب اور سوانح نگاری ہر چیز سے ایک شریف، سادہ لوح، مخلص اور ہمدرد دل کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی زندگی خورشوں اور ہنگاموں سے یکسر بیگانہ تھی۔ ایک بے کیف سلسلہٴ حیات تھا جس میں نہ کسی قسم کی رنگینی تھی اور نہ

شوریدہ سری، جنگدستی اور کلر معاش ہمیشہ شانہ و بائے رہے لیکن قناعت کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹا۔ ادبی شخصیتوں میں فردوسی اور بلندی اخلاق کی ایسی مثال کہیں کہیں ملتی ہے۔ (۲)

حالی نے جس دور میں آنکھیں کھولیں وہ ہماری تاریخ کا ایک بہت ہی اہم زمانہ تھا۔ اس زمانے کو ہم انتہائی تذبذب اور نا استواری کی حالت میں پاتے ہیں ایک طرف تاج برطانیہ اور کپٹی بہادر کا آفتاب اقبال نصف النہار کی منزل کی جانب تیزی سے گامزن تھا اور دوسری طرف سلطنت مغلیہ کا آخری چراغ بجڑ کر خاموش ہونے کی تیاری کر رہا تھا۔ ایک کے عروج یعنی برطانوی راج کے عروج اور اسلامیان ہند کے زوال کا یہ افسوس ناک منظر مسلمانان برصغیر کے لیے انتہائی دکھ اور کرب کا حامل تھا۔ اس وقت مسلمان دینی، سیاسی، سماجی، تہذیبی اور فنی زوال و انحطاط کا شکار تھے۔

بقول ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار "حالی ایک ایسے دور خزاں کے عندیہ خیز تھے کہ جس کے ایک طرف بہار گل کا جلوہ واپس دلوں کو گزرے ہوئے سہانے زمانے کی یاد سے سرشار کر رہا تھا اور دوسری طرف باصرہ مصر کے وہ جھڑپل رہے تھے جن میں داستان گل کے بوسیدہ اوراق برگ خزاں دیدہ کی طرف نکھر نکھر کر دلوں کو یاس و الم سے تڑپا رہے تھے۔ حالی کے نواہے جگر سوز میں اسی دور خزاں کی روچ عصر کا فرماں ہے۔ اس دور خزاں میں وہ نہ صرف قومی زوال کے مرثیہ خواں کی حیثیت سے شہرت عام حاصل کرتے ہیں بلکہ ملی نشاۃ ثانیہ کے قریب بن کر قوم کے دل میں احساس زیاں پیدا کرتے اور تحریک احیاء کی کامیابی کے لیے ایک بہت موثر ذریعہ بن جاتے ہیں۔" (۳)

تاریخ ادب اردو کے مصنف رام بابو سکینہ حالی کی سیرت و کردار پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مولانا حالی پرانے زمانے کے یادگار لوگوں میں سے تھے۔ وہ نہایت خلیق، ملتسار، حلیم الطبع اور سچے فدائی قوم تھے۔ دنیوی جاہ و ثروت کا خیال ان کے دل میں مطلق نہ تھا۔ ان کی زندگی ایک سچے انشاء پرداز کی زندگی تھی جس نے اپنے تعلیمی و تصنیفی مشاغل کے آگے دنیوی مرتبہ و عزت کو ہمیشہ پیچ سمجھا۔ قومی ہمدردی ان میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی تھی۔ فرقہ وارانہ اختلافات سے وہ بالکل علیحدہ تھے، ان کا مطلق نظر بہت بلند تھا اور وہ "لم تقولون مالا تفعلون" کے پورے حامل تھے۔" (۴)

پانی پت کے محلہ "انصار" میں خوبصورت و دلکش انصاری کے ہاں پیدا ہونے والے الطاف حسین مستقبل میں ایک نامور شاعر اور ادیب کے طور پر اردو زبان و ادب کی اعلیٰ میں جلوہ گر ہوئے۔ اوائل عمری میں انہیں حسب دستور دینی تعلیم کے حصول پر لگا دیا گیا۔ انہوں نے چند ہی برسوں میں اپنے حافظے اور لگن کی بنیاد پر قرآن حکیم حفظ کر لیا۔ میزبان رسول، حضرت ابوالیوب انصاری کے شجرہ نسب کے رکن الطاف حسین حالی کو اوائل عمری سے دین سے رغبت اور لگاؤ پیدا ہو گیا تھا۔ بچپن میں وہ بڑی خوش الحانی کے ساتھ تلاوت کلام پاک کیا کرتے تھے۔ اسی اثناء میں انہیں باقاعدہ اس زمانے میں مروج تعلیم کی جانب بھی مائل کیا گیا اور اس کی نزاکتیں اور وسعتیں پہلے ہی حظِ قرآن حکیم کے حوالے سے ان کے قلب و شعور میں موجزن تھیں۔ اس بنا پر انہوں نے اپنے شوق سے عربی کی باقاعدہ تعلیم عربی زبان و ادب کے ایک عالم حاجی ابراہیم حسین سے حاصل کی۔ (۵)

سترہ برس کی عمر میں والدین نے الطاف حسین حالی کی شادی کر دی۔ شادی کے بعد بھی حالی کا حصول علم کا شوق برقرار رہا۔ بلکہ بدستور بیڈوق و شوق فزوں تر ہوتا گیا۔ اس کے بعد حالی نے پانی پت سے دلی جانے کا ارادہ کیا۔ دلی ان دنوں سیاسی، سماجی اور علمی و ادبی سرگرمیوں کی آماجگاہ تھا۔ یہاں حالی کے قلب و ذہن میں حصول علم کی ایک نئی امنگ اور ولولہ پیدا ہوا۔ اسی دوران حالی نے عربی زبان کی ایک چھوٹی سی کتاب لکھی۔ جسے ان کی پہلی تصنیف شمار کیا جاتا ہے۔ اساتذہ کی محبت اور حالی کی اپنی لگن نے عنوان شباب ہی میں انہیں کندن بنا دیا تھا۔ اس دوران حالی نے دلی کے ماحول سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شاعری بھی شروع کر دی، انہیں نے جس وقت اقلیم سخن میں قدم رکھا۔ اس وقت پاک و ہند کی شاعری ایک خاص رنگ اختیار کر گئی تھی۔ حالی بھی اگر اسی رواں شاعری کے دھارے میں بہہ جاتے تو وہ بھی اپنی شناخت اور پہچان کھودیتے لیکن خوش قسمتی سے انہیں تغیر شعر و سخن مرزا غالب کی صحبتیں میسر تھیں۔ پھر ان سب سے بڑھ کر حالی کے سامنے برصغیر کے مسلمانوں کی عظیم رفعت اور عہد حاضر میں ان کی کسپہری کا پورا نقشہ تھا۔ اس لیے ابتدائی معمولی تقلید کے بعد حالی نے اپنی الگ راہ متعین کر لی تھی۔ (۶)

چنانچہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ حالی نے ۱۸۵۷ء سے پہلے تو رواجی غزل کہی، اس کے بعد اسے قومی مرثیہ خوانی اور تذکرہ دہلی کے لیے وقف کر دیا۔" (۷)

ملیہ اسلامیہ پر مولانا حالی کا مسلمہ عظیم احسان اور مسلمانوں کے فکری انقلاب کا قوی ترین محرک ان کی قومی وطنی شاعری تھی۔ اس کا آغاز ۱۸۷۹ء میں "مسدس حالی" سے ہوا۔ اس شان کی نظم صدیوں سے اسلامی دنیا نے دیکھی نہ سنی تھی۔ (۸)

اس سے قبل اصلاح ملک و ملت کے لیے شعر سے کام لینے کا خیال شاید کسی کے ذہن میں نہ آیا تھا۔ زبان شعر میں ایسی پُر درد صدا لگنا اور اس بے قراری سے فریاد بلند کرنا کہ ساری قوم کے دل دہل جائیں، خدا کی دین تھی، جو "مسدس مدو جزا سلام" اور اس کے خالق خواجہ الطاف حسین حالی کے حصے میں آئی۔ (۹)

حالی کی "مسدس" نے برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء اور مسلم نشاۃ ثانیہ میں وہ کام کیا جو ہزاروں وحفظ و ہند کی تقریروں اور تدبیروں سے نہ ہوا تھا چنانچہ اس کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کے متعدد ایڈیشن تاحال شائع ہو چکے ہیں، آج تک یہ اردو شاعری کا مقبول ترین تحفہ ہے۔" (۱۰)

حالی کی "مسدس" کی مقبولیت فوری تھی۔ یہ قوم کے کسی خاص طبقے تک محدود نہ تھی اس کا پہلا ایڈیشن ۱۸۷۹ء میں چھپا اور اس کے سات سال بعد حالی لکھتے ہیں:

"اگرچہ اس نظم کی اشاعت سے شاید کوئی معتد بہ فائدہ سوسائٹی کو نہیں پہنچا (آہ رے حالی!) مگر چھ برس میں جس قدر مقبولیت یا شہرت اس نظم کو اطراف ہندوستان میں ہوئی، وہ فی الواقع تعجب انگیز ہے۔ اس تھوڑی سی مدت میں یہ نظم ملک کے اطراف و جواب میں پھیل گئی، ہندوستان کے مختلف اضلاع میں اس کے سات ایڈیشن اب سے پہلے چھپ چکے ہیں۔ بعض قومی مدرسوں میں جا بجا اس کے بند پڑھے جاتے ہیں۔ اکثر لوگ اسے پڑھ کر بے اختیار روتے اور آنسو بہاتے ہیں۔ اس کے بند ہمارے دھنوں کی

زبان پر جاری ہیں۔ بہت سے "مسدس" اس کی روشنی پر اسی بحر میں ترحیب دیے گئے۔ (۱۱)

حالی نے عصری حالات اور وقت کے ناگزیر تقاضوں کو بخوبی محسوس کر لیا تھا۔ ویسے بھی وہ اپنی تعلیم و تربیت کے اعتبار سے سنجیدہ اور حالات و معاملات پر غور و فکر کرنے میں مخلص تھے۔ انہوں نے وقت کی ضرورت و اہمیت کو محسوس کر لیا تھا۔ انہیں یہ معلوم تھا کہ مسلمانانِ برصغیر بالخصوص اپنی نشاۃ ثانیہ کے دور سے گزر رہے ہیں۔ لہذا الطاف حسین حالی نے اپنے عہد کی روایتی اور ریت کی شاعری کے بجائے مقصدی شاعری پر توجہ دی۔ وہ بار بار مسلمانوں کو ان کے شان دار ماضی کے حالات و واقعات سناسنا کر ان کی موجودہ صورت حال سے آگاہ کرتے رہے اور یہ پیغام بھی دیتے رہے کہ اب مسلمانوں کی کسمپرسی اور بربادی کے تذکرے کی ضرورت نہیں ہے۔ اب اصلاح احوال کا وقت ہے اور بیداری کی لہر دوڑانے کی ضرورت ہے۔ دوسرے لفظوں میں حالات کے پیش نظر الطاف حسین حالی نے ادب برائے ادب کے بجائے ادب برائے زیست کی راہ اختیار کی اور وہ بڑی استقامت کے ساتھ اپنی منتخب کردہ راہ پر گامزن رہے۔ (۱۲) چنانچہ یہ ایک روشن حقیقت ہے کہ حالی نے قوم کی معاشرتی زبوں حالی کی اصلاح بھی ادب ہی کے ذریعے کی۔

مولانا حالی کی اردو شاعری:

تاریخ ادب اردو کے مصنف اور اردو زبان و ادب کے معروف ادیب رام بابو سکینہ "مسدس حالی" کی مقبولیت اور عظمت و شہرت پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"یہ ایک نیا تارہ ہے جو اردو کے افق شاعری پر طلوع ہوا۔ اس سے ہندوستان میں قومی اور وطنی نظموں کی بنیاد پڑی اور اس نے یہ ثابت کر دیا کہ ایسی پُر اثر اور پُر درد نظموں کے واسطے "مسدس" نہایت موزوں ہے۔ اس کے بہت سے نقال پیدا ہوئے مگر کوئی شخص اب تک ملحوظِ جوش اور زورِ تخیل اور طرزِ ادا کے مولانا تک نہیں پہنچا۔ اس میں اسلام کی گزشتہ عظمت، مسلمانانِ سابق کے کارنامے، ان کے بلند خیالات، اولوالعزمیاں اور برخلاف اس کے زمانہ موجود میں ان کی بستی و زوال کا ذکر ہے۔ آخر میں مسلمانوں سے اپیل کی گئی ہے کہ تاریخِ عالم میں جو ان کا مرتبہ پہلے تھا اب پھر اس کو حاصل کرنے کے لیے کمر بستہ باندھیں۔ یہ کتاب بوڑھے، جوان، بچے سب کی دل پسند ہے۔ اسی نے کاروانِ مسلم کے لیے بانگِ جرس کا کام کیا کہ وہ انہیں اور آمادہ کار ہوں۔ طبع ہوتے ہی اس کی عظیم الشان اشاعت ہوئی۔ زمانہ حال کی کوئی اردو کی کتاب مقبولیت میں اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ہندوستان کا ہر پڑھا لکھا مسلمان اس سے آشنا ہے اور کچھ عرصہ ہوا کہ بہت سے لوگوں کو تو یہ حفظ تھی۔ اس کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ تمام قومی اچھائیوں اور برائیوں کا ایک ساتھ جائزہ لیتی ہے۔ یعنی اچھائیاں زمانہ گزشتہ کی اور برائیاں زمانہ موجودہ کی۔ اس میں شاعر زمانہ جاہلیت کی حالت، جزیرہ نمائے عرب کی تمام مستبدانہ دنیا سے انتظامی صورت، عرب اقوام کا آپس میں ذرا ذرا سی بات پر لڑنا جھگڑنا، ان کا تعصب اور ناروا داری، ان کا طغیان و مت

پرستی وغیرہ وغیرہ نہایت صحیح واقعہ نگاری کے طریق پر دکھاتا ہے۔ اسی حالت میں عظیم اسلام علیہ السلام کا ظہور ہوتا ہے۔ آپ ﷺ کی تبلیغ کے ابتدائی ثمرات، اعلائے کلمۂ حق، توسیع علوم، استیصال ظلم و تعصب، اصلاح اخلاق اور ان تمام خوبیوں کی نشر و اشاعت جن کے مفقود ہونے سے آج کل اہل اسلام مورد عتاب ہو رہے ہیں اور جن کی کیفیت آخر کتاب میں نہایت وضاحت اور اثر سے لکھی ہے۔ اس میں اسلام کی وہ تمام پیش بہا خدمتیں بیان کی گئی ہیں جو اس نے اپنے علوم و فنون کے ذریعے اخلاقی اور علمی دنیا میں کی ہیں۔" (۱۳)

"مسدس حالی" کے علاوہ مولانا حالی کی دیگر منظوم تصانیف حسب ذیل ہیں:

..... مشنویاں: مناظرہ تعصب و انصاف، رحم و انصاف، برکھارت، نشاط امید، حب وطن

..... شکوہ ہند

..... کلیات حالی، جس میں ان کا دیوان مع "مقدمہ شعر و شاعری" شائع ہوا ہے۔

..... مناجات بیوہ اور چپ کی داد

..... مرثیہ غالب و حکیم محمود خاں و جاہی دہلی وغیرہ

..... مجموعہ نظم حالی، جس میں اردو کی متفرق نظمیں ہیں۔

..... مجموعہ نظم فارسی، جس میں فارسی کا کلام ہے۔ (۱۴)

"مسدس حالی" مشاہیر کی نظر میں:

تاریخ ادب اردو کے مصنف رام بابو سکینہ مسدس حالی کے متعلق لکھتے ہیں:

"مولانا الطاف حسین حالی کی یہ سب سے زیادہ مقبول اور سب سے زیادہ مشہور تصنیف ہے، اس کی

مقبولیت اب بھی وہی ہے جیسی کہ پہلے تھی۔۔۔۔۔ اسے تاریخ ارتقائے ادب میں ایک سنگ نشان سمجھنا

چاہیے۔" (۱۵)

اردو زبان و ادب کے معروف محقق، نقاد اور ادیب، بابائے اردو مولوی عبدالحق "مسدس حالی" کی عظمت و اہمیت کے

حوالے سے لکھتے ہیں:

"ایسی بڑے جوش، ایسی عبرت انگیز اور سبق آموز اور دلوں کو ابھارنے اور عزت دلانے والی نظم ہماری کسی

زبان میں نہیں، "مدو جزا اسلام" اس کا بہت ہی صحیح نام ہے۔ شعر کی نسبت جو یہ کہا گیا ہے کہ اسے حقیقت

یعنی زندگی اور واقعات زندگی سے وابستہ ہونا چاہیے۔ وہ اس پر پوری طرح صادق آتا ہے، یہ "مسدس"

ہماری قوی زندگی کا کامل مرقع ہے جس میں ہمارے غلط و خال صاف نظر آتے ہیں پھر حسن بیان نے اسے

معراج کمال تک پہنچا دیا ہے۔" (۱۶)

موصوف مزید لکھتے ہیں:

"مسدس حالی" زندہ جاوید کتابوں میں سے ہے اس کی دردمبری آواز ہمیشہ دلوں کو تڑپاتی رہے گی اور اس کے درد مندانه اقوال دلوں میں گھر کیے بغیر نہ رہیں گے، ادب کے رسیا اس سے ادبیت کے گریکھیں گے اور اخلاق کے بندے اس میں وہ بے بہا جواہر پائیں گے جن سے دوسری کا نہیں خالی ہیں۔" (۱۷)

علامہ سید سلیمان ندوی مسدس کی حیات جاوید کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"مسلمانوں کو سوتے سے جگانے اور ان کے ہر طبقے کو ان کے عیب اور کم زوریوں کے سمجھانے میں ہمارے ہر رہنما نے اپنی اپنی توفیق کے مطابق بہت کچھ کام کیا۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ مولانا حالی کی اس بروقت صمدانے اس میں سب سے بڑا کام کیا ہے۔ ان کے نہ صرف اس مسدس کے ہر بندہ بلکہ نظم کے ہر مصرعے میں آج بھی وہ اثر ہے کہ سن کر دل بے تاب اور اپنے اسلاف کے کارناموں کی تھلید کا جوش پیدا ہو جاتا ہے۔ مسدس کی تالیف پر نصف صدی سے زیادہ گزر چکی ہے۔ مگر اس کے اثر کی تازگی کا اب بھی وہی عالم ہے۔ امید ہے کہ صدیوں پر صدیاں گزرتی چلی جائیں گی لیکن ان اور ارق پر سچائی اور اخلاص ملت کی تاشیر سے کبھی نہ آئے گی یہ خود حیات جاوید پائے گی اور اپنے مصنف کو حیات جاوید بخشے گی۔ اور جیسے اس دنیائے فانی میں وہ اس کی شہرت کا سبب بنی، اس دنیائے باقی میں اس کی مغفرت کا سامان بنی ہوگی۔" (۱۸)

پروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان مرحوم کیا خوب لکھتے ہیں:

"مسدس" جیسے عظیم الشان کارنامے کے متعلق جتنا لکھا جائے، کم ہے اور حقیقت یہ ہے کہ انیسویں صدی عیسوی میں مشرق میں اس پائے کی کوئی نظم نہیں لکھی گئی۔ اس میں حسن و عشق کے معرکے یا تشبیہات و استعارات کی بوقلمونی وغیرہ کچھ نہیں ہے۔ "از دل خیزد و بر دل ریزد" ہی اس کی سب سے بڑی خوبی ہے۔ اس لیے فصاحت و بلاغت کے ظاہری خدوخال نہ ہونے کے باوجود بہت فصیح اور نہایت بلیغ ہے اور حالی کو حیات جاوید بخشے کے لیے کافی ہے۔" (۱۹)

"مسدس حالی" کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ:

"یہ اسلامیان ہند کے عروج و زوال کی تصویر بھی ہے اور اس میں ایک بشارت ازلی بھی ہے، اردو شاعری میں اسلامی فکر کے احیاء، مسلم نشاۃ ثانیہ، معاشرتی اصلاح اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کے قیام کے حوالے سے ایسی بھرپور نظم حالی سے پہلے نہیں لکھی گئی۔ اس میں فنی اور افادہ پہلوؤں کا ایک ایسا حسین استخراج ہے جو شاعری کی معراج ہے۔ مسدس نے حالی کو شہرت دوام دی، برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء اور مسلم نشاۃ ثانیہ میں اس تاریخ ساز نظم نے بے مثال اور کلیدی کردار ادا کیا۔ یہی وجہ ہے کہ "مسدس حالی" کو قبولیت

تام بھی نصیب ہوئی اور شہرت دوام بھی ملی۔“

۱۸۷۹ء میں ”مسدس حالی“ شائع ہوئی، اس وقت سے موجودہ دور تک اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور شاید اردو کی دنیا میں لکھا جائے گا۔ حالی کے ذہنی و فکری شاہ کار اور ان کی ملی شاعری کی اساس ”مسدس حالی“ کا محرک سرسید احمد خان کو قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے ان کا وہ یادگار خط یہاں نقل کرنا بہتر ہوگا جس میں ”مسدس“ پر مختصر لیکن جامع تبصرہ ہے۔ چنانچہ موصوف لکھتے ہیں:

”اگر اس ”مسدس“ کی بدولت فن شاعری کی تاریخ جدید قرار دی جائے تو بالکل بجایہ۔ کس صفائی، خوبی اور روانی سے یہ نظم تحریر ہوئی ہے، بیان سے باہر ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ ایسا واقعی مضمون جو مبالغہ، جھوٹ، تشبیہات، دوراز کا رسے جو مایہ ناز شعراء و شاعری ہے، بالکل مبرا ہے، کیوں کہ یہ ایسی خوبی و خوش بیانی اور موثر طریقے پر ادا ہوا ہے۔ متعدد بند اس میں ایسے ہیں جو بے چشم نم پڑھے نہیں جاسکتے۔ حق ہے، جو دل سے نکلتی ہے، دل میں پختی ہے۔“ (۲۰)

”مسدس حالی کا تاریخی و تہذیبی پس منظر

الطاف حسین حالی نے برصغیر کی ملت اسلامیہ کے زوال و انحطاط کو ”مسدس“ کی تشکیل و تدوین اور اس طویل تاریخی نظم کا موضوع بنایا ہے، چنانچہ برطانوی دور حکومت میں مسلمانوں کے دینی، علمی، تہذیبی، تمدنی، اخلاقی اور معاشرتی زوال و انحطاط کو ”مسدس“ کے اسباب و مقاصد میں اہم اور کلیدی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے۔ (۲۱)

برصغیر پاک و ہند کی ملت اسلامیہ پر مولانا حالی کا مسلمانوں کے فکری انقلاب کا محرک، ان کی قومی شاعری تھی۔ اس کا آغاز ہی ”مسدس حالی“ سے ہوا۔ (۲۲) ”مسدس مد و جزر اسلام کے دیباچے میں حالی نے ”مسدس“ لکھنے کے مقاصد پر یوں روشنی ڈالی ہے:

(۱) ”ایسی نظم جو کہ بالطبع سب کو مرغوب ہے۔۔۔ قوم کو بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے نہیں لکھی۔“

(ب) ”قوم کے لیے اپنے بے ہنر ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے، جس میں آکر وہ اپنے خط و خال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے۔“

(ج) ”جو آج کل قوم کی حالت ہے، اس کا صحیح صحیح نقشہ کھینچا گیا ہے۔“

(د) ”نظم کی ترغیب مزے لینے اور واہ واہ سننے کے لیے نہیں کی گئی، بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے کہی گئی ہے۔“

ان اقتباسات کو فور سے پڑھیں تو مسدس کی تحریر کے تین مقاصد سامنے آتے ہیں:

(۱) ”قوم کو بیدار کرنے کے لیے۔“

(۲) ”آئینہ خانہ بنایا ہے۔۔۔ قوم کا صحیح صحیح نقشہ کھینچا گیا ہے۔“

(۳) ”غیرت اور شرم دلانے کے لیے۔“ (۲۳)

بہ الفاظ دیگر حالی نے قوم کو آئینہ دکھانے کی سعی کی۔ حالی نے کسی اضطراری جذبہ کے تحت فوراً ہی ”مسدس“ کی داغ بیل نہ ڈال دی تھی بلکہ اس کی تحریر کے پیچھے ان کی سوچ، تصورات، حیات اور قوم کے لیے ایک لائحہ عمل جو یز کرنے کی سعی اور اس سے وابستہ احساسات وغیرہ کی صورت میں ان کی تمام عمر کے فکری رویے کا فرما تھے۔ ۱۸۵۷ء سے قبل شرفاء، امراء اور زعماء کی مجبزی حالت اور مسخ شدہ سیرتیں اور ۱۸۵۷ء کے بعد ان کی جاہی و بربادی، ہر دو نے حالی پر گہرے اثرات چھوڑے تھے۔ وہ تاریخ کی اتنی بڑی سزا پر رو تو سکتے تھے لیکن اس سے وابستہ حقائق کو جھٹلانے کی سکت ان میں نہ تھی۔ ہند میں مسلمانوں کا زوال ایک مقامی وقوع تھا لیکن حالی نے تاریخ کے اس حادثے کی تصویر کشی اور اس کے مضمرات کی نشان دہی کے لیے محض مقامی رنگوں ہی پر انحصار نہ کیا بلکہ آنحضرت ﷺ کی نبوت سے قبل دور جاہلیت کے عرب سے آغاز کر کے مسلمانوں کی سیاسی، معاشرتی، علمی، فکری، فنی اور ادبی تاریخ کے تمام درخشندہ ابواب کا احاطہ کرتے ہوئے بحیثیت ایک ملت مسلمانوں کے زوال اور انتشار کی کہانی سنائی۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ حالی نے محض جزو پر زور نہ دیا بلکہ کل کو لیتے ہوئے ایک وسیع تناظر کی صورت میں قوم کے لیے ایک بہت بڑا آئینہ خانہ مہیا کر دیا۔ اتنا بڑا کہ اس کی وسعت کے آگے تمام قوم سکڑ جاتی ہے۔ (۲۳)

اس ضمن میں ایک اور نکتہ بھی قابل غور ہے اور وہ یہ ہے کہ حالی نے مسدس کا آغاز اس وقت سے کیا ہے جب نبوت سے پہلے عرب پر جاہلیت کے تاریک بادل چھائے ہوئے تھے اور مسدس کا اختتام ہندوستان کے اس عہد پر کیا ہے جس میں شکست اور ذلت کی شب تاریک مسلمانوں کا مقدر بن چکی تھی۔ یوں حالی کی مسدس گویا ایک دائرے کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ مسلمانوں نے اپنی تاریخ کا آغاز تاریکی سے کیا اور توحید، ایمان اور اسلام نے انہیں روحانی، قلبی اور فکری جلا بخشی تھی۔ جب مسلمانوں نے اسلام کے ذریعے اصولوں کی پیروی ترک کر دی تو دوبارہ ذلت و ادبار کی تاریکی میں جا پھنسے اور یوں ”مسدس“ کا اختتام حالی کی وضاحت کے بغیر ہی ایک بلیغ استعارے کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ (۲۵)

قوم کے متعلق بالکل یہی نظریہ وہ اپنے مضمون ”کیا مسلمان ترقی کر سکتے ہیں؟“ (تہذیب الاخلاق ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۸۸۰ء) میں بیان کرتے ہیں:

”جو قوم ترقی کے بعد تنزلی کے درجے پر پہنچ جاتی ہے وہ ایک ایسی اتر حالت میں ہوتی ہے کہ اس کے دوبارہ ترقی کرنے سے اکثر لوگ مایوس ہو جاتے ہیں یا یوں کہ اس کی قابلیت کا جو ہر نظروں سے مخپ جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ ترقی کا ارادہ کرتی ہے تو اس کی سعی ایک حرکت مذہبی سمجھی جاتی ہے اور اگر وہ سنبھلنا چاہتی ہے تو اس پر سنبھالے کا گمان کیا جاتا ہے۔ یہی حال آج کل ہماری قوم کا ہے۔“ (۲۶)

”مسلمانان ہندوستان“ کے عنوان کے تحت حالی اپنی ”مسدس“ میں اس حقیقت کی ترجمانی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

تنزل نے کی ہے بری گت ہماری بہت دور پہنچی ہے کجبت ہماری
مغنی گزری دنیا سے عزت ہماری نہیں کچھ ابھرنے کی صورت ہماری (۲۷)

مولانا الطاف حسین حالی قنوطیت اور یاس کے ان حالات کے باوجود امید اور آس کا دیار روشن کیے یہ تعلیم دیتے نظر آتے ہیں:

یہ سچ ہے کہ حالت ہماری زبوں ہے عزیزوں کی غفلت وہی جوں کی توں ہے
جہالت وہی قوم کی رہنمویں ہے تعصب کی گردن پہ ملت کا خون ہے
مگر اے امید! اک سہارا ہے تیرا کہ جلوہ یہ دنیا میں سارا ہے تیرا
نہیں قوم میں گرچہ کچھ جان باقی نہ اس میں وہ اسلام کی شان باقی
نہ وہ جاہ و حشمت کے سامان باقی پر اس حال میں بھی ہے اک آن باقی
بگڑنے کا گو ان کے وقت آگیا ہے مگر اس بگڑنے میں بھی اک ادا ہے
بہت ہیں ابھی جن میں غیرت ہے باقی دلیری نہیں پر حمیت ہے باقی
فقیری میں بھی بوئے ثروت ہے باقی تہی دست ہیں پر مروت ہے باقی (۲۸)

حالی اسلامیان ہند کو خواب غفلت سے جگاتے اور رغبتِ علوم و فنون کا دیا جلاتے ہوئے کیا خوب کہتے ہیں:

بڑا ظلم اپنے پہ تم نے کیا ہے کہ عزت کی پاں جس ستوں پر بنا ہے
ترقی کی منزل کا جو رہنما ہے منزل کی کشتی کا جو ناخدا ہے
قوی پشت تھیں جس سے پشتیں تمہاری ہوئی دست بردار قوم اس سے ساری
ہنر ہے نہ تم میں فضیلت ہے باقی نہ علم و ادب ہے نہ حکمت ہے باقی
نہ منطق ہے باقی نہ ویت ہے باقی اگر ہے تو کچھ قابلیت ہے باقی
اندھیرا نہ چھا جائے اس گھر میں دیکھو پھر اکسا دو اس ٹٹناتے دیے کو
بہت ہم میں اور تم میں جوہر ہیں مخفی خبر کچھ نہ ہم کو نہ تم کو ہے جن کی
اگر جیتے جی کچھ نہ ان کی خبر لی تو ہم ہو جائیں گے مل کے مٹی میں مٹی (۲۹)

جس دور کے تقاضوں اور جن حالات کے پس منظر میں خواجہ الطاف حسین حالی نے ”مسدس مدو جزر اسلام“ جیسی طویل

اور شاہ کار نظم تحریر کی اس دور کے متعلق تبصرہ کرتے ہوئے حالی لکھتے ہیں:

”قوم کی حالت جاہ ہے، عزیز ذلیل ہو گئے ہیں، شریف خاک میں مل گئے ہیں۔ علم کا خاتمہ ہو چکا ہے۔
دین کا صرف نام باقی ہے۔ افلاس کی گھر گھر پکار ہے۔ پیٹ کی چاروں طرف دہائی ہے۔ اخلاق بالکل بگڑ
گئے ہیں اور بگڑتے جاتے ہیں۔ تعصب کی گھنگھور گھٹا تمام قوم پر چھائی ہوئی ہے۔“ (۳۰)

حالی اس دور میں اسلامیان ہند کے انحطاط اور پسماندگی کے متعلق مزید لکھتے ہیں: ”رسم و رواج کی بیڑی ایک ایک کے

پاؤں میں پڑی ہے۔ جہالت اور تقلید سب کی گردن پر سوار ہے۔ امرا جو قوم کو بہت کچھ فائدہ پہنچا سکتے ہیں، غافل اور بے پروا ہیں۔
علاجِ قوم کی اصلاح میں بہت بڑا دخل ہے، زمانے کی ضرورتوں اور مصلحتوں سے ناواقف ہیں۔ ایسے میں جس سے جو کچھ بن
آئے، سو بہتر ہے۔ ورنہ ہم سب ایک ہی ناؤ میں سوار ہیں اور ساری ناؤ کی سلامتی میں ہماری سلامتی ہے۔ ہر چند لوگ بہت کچھ لکھ

بچے اور لکھ رہے ہیں، مگر نظم جو کہ بالطبع سب کو مرغوب ہے اور خاص کر عرب کا ترکہ اور مسلمانوں کا موروثی حصہ ہے، قوم کے بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے نہیں لکھی۔ ایسی تنگ حالتوں میں انسان کے دل پر ہمیشہ دو طرح کے خیال گزرتے رہے ہیں۔ ایک یہ کہ ہم کچھ نہیں کر سکتے، دوسرے یہ کہ ہم کو کچھ کرنا چاہیے۔ پہلے خیال کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ نہ ہوا اور دوسرے خیال سے دنیا میں بڑے بڑے عجائبات ظاہر ہوئے:

در فیض است منشیں از کشائش نا امید این جا

ہر رنگ داند از ہر قفل می روید کلید این جا

"وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته"

ہر چند کہ اس حکم کی بجا آوری مشکل تھی اور اس خدمت کا بوجھ اٹھانا دشوار تھا، مگر تاج کی جادو بھری تقریر جی میں گھر کر گئی۔

دل ہی سے نکلی تھی، دل میں جا کر ٹھہری، برسوں کی بھی ہوئی طبیعت میں ایک دلولہ پیدا ہوا۔ (۳۱)

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کو دفعۃً اپنی حالت و گردنوں نظر آنے لگی، جو کل بادشاہ تھے، وہ آج فقیر ہو گئے، جو کل اللہ ان نعمت کے مالک تھے، وہ نان شینہ کے محتاج ہو گئے، جو کل محلوں اور ایوانوں میں رہتے تھے، وہ جموں پڑوں سے بھی محروم ہو گئے، کل جن کا سب کچھ تھا، آج ان کا کچھ نہ رہا۔ یہ واقعہ تھا مگر اس واقعے کے اسباب عام طور سے معلوم نہ تھے، قاعدہ ہے کہ جب کسی کے گھر میں کوئی موت ہو جاتی ہے، تو تعزیت کے لیے جوتے ہیں ان کا سب سے پہلے یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ حادثہ کیسے ہوا، کیا بیماری ہوئی، کیا صورت پیش آئی؟ میت کے عزیزوں اور حارہ داروں کو بھی تسکین اسی میں ہوتی ہے کہ مرنے والے کی بیماری، نزاع اور موت کے ایک ایک واقعے کو پوری تفصیل کے ساتھ سنائیں۔ علامہ سید سلیمان ندوی کے الفاظ میں یہ مسدس اس قوم کے، جو ابھی ابھی مری تھی، اسی قسم کے واقعات کی تفصیل و تشریح تھی اور تعزیت کرنے والوں کے اس سوال کا کہ یہ حادثہ کیسے پیش آیا، ایک مبسوط جواب تھا۔ (۳۲)

"مسدس" میں شاعر نے اس عظیم الشان قوم کے حادثہ موت کے اسباب اس تفصیل سے بیان کیے تھے، جن کو سن کر ان بے خبروں کو، جن کو دفعۃً ۱۸۵۷ء کے حادثہ خونیں کے وقت ہی سب سے پہلے اس موت کا حال معلوم ہوا، اس حسرت ناک انجام پر سخت حیرت تھی۔ شاعر نے موت کے طبعی اسباب سنا کر ان کی حیرت کو دور کیا اور بتایا کہ ان اسباب کے موجود ہوتے ہوئے موت نہیں زندگی تعجب انگیز تھی۔ (۳۳)

بغداد کی تباہی پر سعدیؒ نے ماتم کیا اور ابن ابی الیسر نے خون کے آنسو روئے، اور اندلس مرحوم کی بربادی پر ابن بدرون نے اپنا دل دوزخ و نوحہ سنایا لیکن افسوس کہ ہندوستان کے انقلاب پر جو بیس برس گزرنے کے بعد بھی کسی کو آنسو کے قطرے گرانے کی توفیق نہیں ملی۔ دل بھرے تھے، آنکھیں روئے کو اور ہاتھ سید کوئی کو تیار تھے۔ مسدس نے مرے کا کام کیا، اور لوگ اس کو پڑھ کر دل کھول کر روئے، درد بھری داستان تھی جس کو جس نے سنا، بے تاب ہو گیا۔ (۳۴)

حالی اور ان کی مسدس نے برصغیر کے مسلمانوں میں وہ کام کیا جو ہزار وعظ و چندی تقریروں، تدبیروں سے نہ ہوا تھا۔ چند

ہی سال میں یہ نظم بارہا شائع ہوئی اور آج تک اردو شاعری کا مقبول ترین قصیدہ ہے۔ آئندہ سنین میں شعر کی یہی نو در یافت اہم شاعری جولان گاہ رہی۔ حالی نے ایک سے ایک بڑھ کر نظمیں ایسی لکھیں کہ تعلیم یافتہ طبقے میں حالی کا کلمہ پڑھا جانے لگا۔ پرانی رسی شاعری نظروں سے گر گئی۔

۱۸۵۷ء میں مسلمانوں کی جدوجہد آزادی کو دبانے کے لیے تاج برطانیہ نے جو مظالم روا رکھے اور جس طرح مسلمانوں کو جو رستم کا شکار بنائے رکھا، اس سے کوئی بھی صاحب ہوش و خرد و ولیم دل کا مالک صرف نظر نہیں کر سکتا تھا۔ حالی نے اس صورت حال میں چوں کہ ایک عہد گزار تھا، اس لیے ان کا اظہار بلا مبالغہ تاثر و تاثیر کے اعتبار سے جاں گداز ہونا لازمی تھا۔ اس اظہار کی جھلک ان کی ایک غزل میں بہت نمایاں ہوئی، حالی نے کہا کہ:

تذکرہ دہلی مرحوم کا اے یار نہ چھیڑ نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز
پھر حالی آئندہ کے آمدہ حالات اور مسلمانوں کی بیداری سے ناامید نہیں تھے، بلکہ انہیں یقین کامل تھا کہ یہ اسبت مرحوم بہر صورت سنبھل کر اپنے پاؤں پر کھڑی ہو سکے گی اور پھر

آتا ہے وقت انصاف کا نزدیک ہے یوم الحساب دنیا کو دینا ہوگا ان حق تلفیوں کا حساب (۳۵)
حالی نے مسلمانانِ برصغیر اور قوم کی بیداری اور احساس کے لیے ہر طرح کے طریقے آزمائے، اپنی شاعری میں حکایات، داستانیں، واقعات، پسند و ناصائح اور اخلاقی باتوں کی بھی تخلیق و تشریح کی اور پھر مسلمانوں کو ہاتھوں پر ہاتھ دھر کر بیٹھنے کے بجائے عملِ عظیم کی تلقین کی۔ انہوں نے ایک پورے تناظر میں محنت اور کام کے بارے میں اشعار میں بیان کیا کہ:

یہ برکت ہے دنیا میں محنت کی ساری جہاں دیکھیے فیض اس کا ہے جاری
یہی ہے کلید در فیض باری اسی پر ہے موقوف عزت تمہاری
اسی سے ہے قوموں کی یاں آبرو سب اسی پر ہیں مغرور میں اور تو سب (۳۶)
حالی نے مسلمانانِ ہند ہی نہیں بلکہ اسلامیانِ عالم کے سامنے ایسے ایسے زندہ اور بڑے تاثیر اشعار پیش کیے کہ لوگ ان پر توجہ کیے بغیر ایک قدم بھی نہیں چل سکتے تھے۔ انہوں نے انسانیت کو اس کے وقار کی بحالی کے حوالے سے زندہ رکھنے پر زور دیا۔ کبھی شدید ناصحانہ انداز اختیار کیا اور کبھی ایک وعظ کا سا اسلوب اپنایا۔ انہوں نے زندگی کے چھوٹے چھوٹے واقعات کو مثال بنایا، احیائے اقتدار کی راہ نکالی۔ سادہ اور سیدھی زبان استعمال کر کے قارئین اور سامعین کو الفاظ و اصوات اور معانی کی شکلات میں الجھائے بغیر تفہیم مدعا اور سلاست بیان پر زیادہ توجہ دی۔ (۳۷)

حالی نے ایک مصلح بننے سے بھی گریز نہیں کیا۔ انہوں نے مثالیں دے دے کر اور انسانی زندگی کے قریب کے واقعات بیان کر کے اپنے ناصحانہ منصب کو برقرار رکھا۔ (۳۸)

حالی کا ناصحانہ انداز روکھایا بے عمل نہیں تھا۔ اس کا پورا ایک پس منظر ہوتا تھا بلکہ یہ نصیحت بھی منطقی انداز میں عمل پندیر ہوتی تھی۔ ان کی کوئی نصیحت بے جا نہیں تھی، اس لیے وہ اپنا اثر ضرور رکھتی تھی۔ وہ مسلمانوں میں موجود سماجی خامیوں اور بے جا مذہبی

فروعات سے سخت نالاں تھے، اس لیے انھوں نے بچوں، بڑوں اور عورتوں سب سے حسب ضرورت اور اہمیت کے مطابق خطاب کیا۔ وہ کبھی حمد اور نعت میں اور کبھی عام نظم میں اپنا یہ فریضہ ادا کرتے۔ (۳۹)

”مسدس حالی“ مسلم تہذیب و ثقافت کی عکاس

علامہ سید سلیمان ندوی ”مسدس حالی“ کے اسلوب، اس کی اثر انگیزی اور عظمت و اہمیت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”مسدس“ میں قوم کی غیر قری رگ کو حرکت میں لانے کے لیے اسلام اور مسلمانوں کی قوی تاریخ کے بڑے فخر کار ناموں کو شاید سب سے پہلی دفعہ اس طرز و اسلوب سے اس ملک میں بیان کیا گیا تھا، رونے کی تسکین کے ساتھ اس کتاب میں مسلمانوں کے فخر و غرور کا سامان بھی تھا۔ اس نئے نئے بھی لوگوں کو اس مسدس کے پڑھنے کا چکا لگایا۔ عرب کی حالت، رحمت عالم ﷺ کی بعثت، قرآن کی تاثیر، اسلام کا شکوہ، فتوحات کی وسعت، علوم و فنون کی ترقی، علماء اور حکما کا کمال، تعمیرِ بلاد، سیر و سیاحت اور بغداد و اندلس کے قابل فخر آثار، اس خوب صورتی اور خوبی کے ساتھ اس میں نظم کیے گئے تھے کہ مسلمانوں کو فقیری میں بادشاہی کا مزہ آگیا۔ ان کے جھکے ہوئے سر غرور سے اونچے ہونے لگے اور گزشتہ دور عظمت کی کہانی اس پستی اور تنزلی میں ان کو تسکین و تسلی کا سرمایہ معلوم ہونے لگی۔ ”عرب، ہند، مصر، اندلس، شام و ولیم“ ہر جگہ کی کہانی مسدس کی زبانی مسلمانوں نے سنی اور اس سینما میں ان کو بغداد کا حریم خلافت، اندلس کا بیت حرام، غرباطہ کی شان و شوکت، ہلسیہ کی عظمت، اشبیلیہ کے محراب و در اور قرطبہ کے ٹوٹے پھوٹے کھنڈر، سنجار اور کوفہ کے میدان اور سرقد، مرادہ اور قاسیون کے رصد خانے سب نظر آنے لگے، پڑھنے والے پر عجب کیفیت طاری ہوتی، وہ کبھی روتا اور کبھی ہنستا اور ان دونوں کیفیتوں سے ہر گھڑی دل نئی لذت پاتا۔“ (۴۰)

علامہ سید سلیمان ندوی مزید لکھتے ہیں:

”غم اور فخر کے سرمائے کے ساتھ اس عجیب و غریب کتاب میں موجودہ حالات کا احساس پیدا کر کے آئندہ کی فکر کا سامان بھی تھا۔ مسلمانوں کے ہر طبقے کے محبوب اور کم زوریوں کا راز فاش کر کے اس کے سامنے حالت کے سدھارنے کا خاکہ بھی کھینچا گیا تھا۔ احساس کے نشتر سے دُغم کے فاسد مادوں کے نکالنے کے بعد ان کی مرہم پٹی بھی کی گئی تھی اس لیے مسلمانوں میں اس کے ذریعے جس کو تنزل کا احساس ہوا، ترقی کی فکر بھی پیدا ہوئی۔“ (۴۱)

غرض مسدس قوم کی تیرہ سو برس کی حالت و کیفیت کا ایک آئینہ تھا جس میں اس کے چہرے کا ایک ایک خط و خال نمایاں تھا۔ اس کی پیدائش، اس کا نمو، اس کی جوانی، اس کا بڑھاپا، اس کی بیماری، اس کے عوارض، اس کی کم زوری ہر چیز اس میں نظر آرہی تھی اس لیے ہر مسلمان کو جس میں ذرا بھی حس تھی اس آئینے میں اپنا چہرہ دیکھنے کا شوق تھا۔ (۴۲)

”مسدس حالی“ برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء کی اساس:

یہ حقیقت ہے کہ "مسدس" کی تشکیل و تدوین کے بعد سے حالی کی شاعری ملی نعروں سے معمور ہو کر تحریک احیاء کی آئینہ دار بن جاتی ہے۔ حالی کا پہلا عہد آفرین کارنامہ "مدو جزر اسلام" المعروف بہ "مسدس حالی" ۱۸۷۹ء میں وجود میں آتا ہے، جس میں انہوں نے بقول خود "قوم کے لیے اپنے ہاتھوں سے ایک آئینہ خانہ بنایا ہے، جس میں آکر وہ اپنے خط و خال دیکھ سکتے ہیں کہ ہم کون تھے اور کیا ہو گئے۔" (۳۳)

"مسدس حالی" جس کے شروع میں یہ رہائی ہے:

پستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھے اسلام کا گر کر نہ ابھرتا دیکھے
مانے نہ کبھی کہ مد ہے ہر جزر کے بعد دریا کا ہمارے جو اترنا دیکھے (۳۴)

"مسدس" ۲۹۳ بندوں پر مشتمل ایک طویل نظم ہے۔ اس میں حالی نے اسلام کی داستان عروج و زوال کو نہایت دلسواری و درمندی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ظہور اسلام سے قبل صحرائیہ ان عرب کس اتر حالات میں زندگی گزار رہے تھے؟ خطرات و مگر اسی کی اس تاریکی میں فاران کی چوٹیوں سے کوکب اسلام کا طلوع ہونا، نبی کریم ﷺ کا معجوت ہونا اور حضور اکرم ﷺ کے وصال کے بعد چند برس میں قیصر و کسریٰ جیسی بڑی طاقتوں کا زیر و زبر ہونا، خاور سے باختر تک کے علاقوں کا اسلام کی ضیاء بار کرلوں سے منور ہونا اور مسلمانوں کا دینی اور دنیوی اعتبار سے اتنی ترقی کرنا کہ جس کی نظیر عالم انسانی کی تاریخ پیش کرنے سے قاصر ہے، حالی نے اسلامی عروج کے ان عظیم الظہیر واقعات کو سادہ، سلیس اور دل نشین و خیال انگیز ہجڑائے میں بیان کیا ہے۔ نظم کے اس حصے میں مسلمانوں کی فتوحات، ان کے علمی اکتشافات اور فنی و تعمیری کارنامے، شہروں کی آبادی، عوام کی مرفع الہامی اور کامرانی کے ایسے ایسے مرقعے پیش کیے ہیں کہ قاری چشم تصور میں اس دور کی سیر کرتے ہوئے محو ہو جاتا ہے۔ ملت اسلامیہ کے عروج کے یہ مرقعے دلوں میں عظمت رفتہ کے دل پذیر نقوش اجاگر کر دیتے ہیں۔ (۳۵)

اس حوالے سے حالی کیا خوب کہتے ہیں:

ہویدا ہے غرناطہ سے شوکت اُن کی عیاں ہے بلندی سے قدرت اُن کی
بطیموس کو یاد ہے عظمت اُن کی پختی ہے قادس میں سرسرت اُن کی
نصیب اُن کا اشبیلیہ میں ہے سوتا شب و روز ہے قرطبہ اُن کو روتا
کوئی قرطبے کے کھنڈر جا کے دیکھے مساجد کے محراب و در جا کے دیکھے
حجازی امیروں کے گھر جا کے دیکھے خلافت کو زیر و زبر جا کے دیکھے
جلال ان کا کھنڈروں میں ہے یوں چمکتا کہ ہو خاک میں جیسے کندن و مکتا (۳۶)

عظمت رفتہ کے ان مرقعوں کو پیش کرنے کے بعد حالی دفعۃً زوال ملت کے دلخراش مناظر بیان کرنے لگتے ہیں جو پڑھنے سننے والوں کو تڑپا دیتے ہیں۔ عروج و زوال کی اس داستان کا تجزیہ کرتے ہوئے حالی یہ حقیقت واضح کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا عروج دین اسلام کی متابعت کا نتیجہ تھا اور ان کے موجودہ زوال کا سبب انہی اصول و مسلمات سے روگردانی اور انحراف ہے، اس حقیقت کی

ترجمانی کرتے ہوئے حالی کہتے ہیں:

پہ گدلا ہوا جب کہ چشمہ صفا کا گیا چھوٹ سر رشتہ دین ہڈی کا
رہا سر پہ باقی نہ سایا ہوا کا تو پورا ہوا عہد جو تھا خدا کا
کہ ہم نے بگاڑا نہیں کوئی اب تک وہ بگڑا نہیں آپ دنیا میں جب تک (۴۷)
نہ ثروت رہی اُن کی قائم، نہ عزت گئے چھوڑ ساتھ اُن کا اقبال و دولت
ہوئے علم و فن اُن سے ایک ایک رخصت نہیں خوبیاں ساری نوبت بہ نوبت
رہا دین باقی نہ اسلام باقی اک اسلام کا رہ گیا نام باقی (۴۸)
وہ ملت کہ گردوں پہ جس کا قدم تھا ہر اک کھونٹ میں جس کا برپا علم تھا
وہ فرقہ جو آفاق میں محترم تھا وہ امت لقب جس کا خیرالام تھا
نشان اس کا باقی ہے صرف اس قدر یاں کہ گنتے ہیں اپنے کو ہم بھی مسلمان (۴۹)

قوی زوال کا نقشہ کھینچتے کھینچتے مسدس حالی کا اختتام نہایت یاس انگیز اور دل شکن اشعار پر ہوا اور ساری امیدیں منقطع نظر آنے لگیں۔ تاہم یہ نظم مسلمان عوام میں از حد مقبول ہوئی۔ چند برس میں اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو کر ہاتھوں ہاتھ نکل گئے۔ جو اسے مستحق تھا، وہ بے اختیار رو دیتا تھا۔ عظمتِ رفتہ کے بعد حالی کو ہستی کا احساس پیدا ہونا، یہ اس نظم کا خوشگوار پہلو تھا۔ عام مسلمانوں پر "مسدس" کے اس رد عمل سے شاعر بھی متاثر ہوا اور اسے احساس ہوا کہ:

"اس نے زمین شور میں حتم ریزی نہیں کی اور پتھر میں جو تک لگانی نہیں چاہی بلکہ اس نے ایک ایسی جماعت کو مخاطب گردانا ہے جو بے راہ ہے پر گم راہ نہیں ہے۔ وہ رستے سے ہٹکے ہوئے ہیں مگر رستے کی تلاش میں چپ و راست نگراں ہیں ان کے ہنر مفقود ہو گئے ہیں مگر قابلیت موجود ہے۔ ان کی صورت بدل گئی ہے مگر ہیوٹی باقی ہے۔ ان کے قوی مضطل ہو گئے ہیں، مگر زائل نہیں ہوئے۔ ان کے جو ہر مٹ گئے ہیں مگر جلا سے پھر نمودار ہو سکتے ہیں۔ ان کے بیہوش میں خوبیاں بھی ہیں مگر بھٹی ہوئی، ان کے خاکستر میں چنگاریاں بھی ہیں مگر دبی ہوئی۔" (۵۰)

اس احساس کے تحت ۱۸۸۶ء میں حالی نے مسدس کا ضمیر لکھا جو ۱۶۴ بندوں پر مشتمل ہے۔ ضمیر مسدس میں حالی نے امید کا سہارا لے کر، جو اس دور کا ایک اہم استعارہ بھی ہے اور دل شکن قوم کا: یک بڑا سہارا بھی، قوم کو چند وصیحت کر کے نئی صورت حال سے مفاہمت اور جدید تقاضوں کے مطابق دور جدید کی تعلیمی، معاشی اور معاشرتی حکمت عملی کو قبول کر کے زندگی کے میدان میں آنے اور آگے بڑھنے کا مشورہ دیا اور اس امر میں وہ "تہذیب الاخلاق" کے مضمون نگاروں سے زیادہ کامیاب رہے۔ لوہے کو پتھلا کر جس شکل میں ڈھالنا چاہیں، ڈھالا جاسکتا ہے۔ حالی نے مسدس مدو جزر اسلام لکھ کر قوم کو اتار ڈالا تھا کہ دل پھٹل کر موسم کی طرح ہو چکے تھے اور اب چند برس بعد ضمیر مسدس لکھ کر انھوں نے ان گداز دلوں کو بڑی کامیابی کے ساتھ ایک سانچے میں

ڈھالنے کا عمل شروع کیا اور اس عمل تغیر میں انھیں حیرت انگیز کامرانی نصیب ہوئی۔ (۵۱)

"مسدس" قوم کے حنزل کا آئینہ ہے جس میں پہلے اسلام کے ظہور سے قبل کا ایک خاکہ ہے پھر اسلام کے طلوع ہونے اور مسلمانوں کے سیاسی اور علمی عروج کی داستان ہے پھر ان کی انتہائی پستی اور حنزل کا نہایت دردناک بیان کر کے انھیں جدید اور نئے امکانات سے فائدہ حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔

حقیقتہً "مسدس" کو اس دور میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ہر مسلمان گھرانے میں، ہر مذہبی اور سوشل اجتماع کے موقع پر "مسدس" کے چند بند ضرور پڑھے جاتے تھے بہت سے شاعر قومی اور اصلاحی شاعری کی طرف "مسدس" ہی کے زیر اثر متوجہ ہوئے اور اسی طرز میں کچھ نہ کچھ لکھنے کی کوشش کرنے لگے۔ (۵۲)

"مسدس" میں مولانا الطاف حسین حالی نے اپنے پورے تاریخی شعور اور اسلوب و انداز کو سوایا ہے۔ اس نظم میں حالی نے شاعری کو ایک نیا موضوع دیا اور پھر شاعری کو عوام تک پہنچانے کا ذریعہ بھی بنایا۔ مسدس میں انہوں نے ایک ڈرامائی انداز و اسلوب اختیار کیا اور ایک خاص موضوعاتی روائی کو اس میں برقرار رکھا۔ اسی "مسدس" میں انہوں نے اسلامی تاریخ کے مجدد رفتہ کو نہ صرف زندہ کیا بلکہ ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی زندگی کا مرقع بھی حیرت انگیز صفائی سے پیش کیا۔ "مسدس" کا انداز اس طور ہے کہ گہری مایوسی کی گہرائی میں سے بھی پھر سے کچھ کرنے اور تغیر کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ (۵۳)

پروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان مرحوم کے الفاظ میں "مسدس حالی" کا ترکیب بند "شکوہ ہند" بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اس میں تیرہ بند ہیں اور ہر بند میں گیارہ گیارہ شعر ہیں۔ (۵۴)

"مونیج کوثر" کے مؤلف شیخ محمد اکرام برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء اور مسلم اٹھارہ تالیف کے حوالے سے "مسدس حالی" کے کردار اور اس کی تاریخی عظمت و اہمیت کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"مسدس" نے قوم کی بیداری کا پیغام اس حلقے تک پہنچایا، جہاں علی گڑھ کالج یا کانفرنس کی رسائی نہ تھی۔

ان دونوں کا حلقہ تعلیم یافتہ طبقے تک محدود تھا، لیکن "مسدس" کی سادہ زبان اور سیدھے سادھے خیالات

چیتنے خواص کو مرغوب تھے، اتنے ہی عوام کو عزیز تھے۔ بہت سے لوگ علی گڑھ کالج کے مخالف تھے، لیکن

"مسدس" کی مخالفت کون کرتا۔ یہ کسی نئے مذہب کا پرچار نہ تھا۔ اس میں شہد کے ساتھ سر نہ ملایا گیا

تھا۔ حالی کے آنسو خالص آب حیات کے چھیننے تھے۔ دل سے نکلے ہوئے درد سے بھرے ہوئے کون ایسا

سنگدل تھا، جو ان کی قدر نہ کرتا اور انہیں زمین پر پامال ہونے دیتا۔" (۵۵)

شیخ محمد اکرام مزید لکھتے ہیں:

"مسدس" کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے ایک مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے کہ جس

نظم نے سات کروڑ آدمیوں کی قسمت بدل دی ہو، اس کی اہمیت کس قدر ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں

کہ "مسدس" دنیا کی پانچ سات اہم ترین طویل نظموں میں سے ہے۔ حالی اگر تمام کا یہ مرثیہ لکھ دیتے اور

اس کے علاوہ کچھ نہ کرتے، جب بھی قوم کے محسنوں میں ان کا شمار ہوتا، لیکن "مسدس" لکھنے کے علاوہ حالی نے بہت کچھ کیا۔ اردو شاعری کی تو انہوں نے تاریخ ہی بدل ڈالی۔ آج تک اردو اور فارسی شاعری میں شعر کی خوبی الفاظ کے انتخاب، تشبیہوں کی جدت اور مضمون کی گفتگو پر منحصر تھی۔ حالی نے شعر کی بنیاد خالص جذبات پر رکھی۔ فنی خوبیوں اور لفظی تراش خراش پر نہیں۔ ان کی نظموں کو اگر حیاتِ جاوید حاصل ہے تو خلوص اور درد کی بنا پر ہے نہ کہ فنی خوبیوں کی وجہ سے سیدھے سادھے الفاظ میں جان ڈال دی ہے اور انہیں الہامی دہجہ دے دیا ہے۔" (۵۶)

حالی کا علم علی گڑھ کالج کی تائیس کی طرح اہل اور پھر پر نہیں لکھا ہوا اور سطحی نظریں اس کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتیں، لیکن جو لوگ فقط ظاہری کاموں سے متاثر نہیں ہوتے اور شاعری کی "نیم بیغیرانہ" خوبیوں پر نظر رکھتے ہیں، وہ حالی کی اہمیت سے خوب واقف ہیں اور جانتے ہیں کہ مسلمانانِ ہند کی عام بیداری میں حالی، سرسید اور محسن الملک کا برابر کا شریک تھا۔ (۵۷)

"مسدس حالی" اس لحاظ سے ایک عہدِ آفریں کا رنامہ ہے کہ اس نے انیسویں صدی میں برصغیر کی ملتِ اسلامیہ اور اس خطے کے مسلمانوں کے خوابیدہ احساس کو بیدار کر کے ان کے تنِ فشتہ میں زندگی کی نئی روح بھونگی۔ اگرچہ مسدس حالی کا لہجہ سوجورائے ہے لیکن یہ لہجہ متعینانے زمانہ کے مطابق تھا۔ ملی احیاء کے لیے قوم میں احساسِ زیاں کا پیدا کرنا ضروری تھا اور مولانا حالی کی اس مرثیہ خوانی نے اس امر میں خاطر خواہ کام کیا۔ مسلمان اپنے زوال و انحطاط اور کبت پر ہاتھ ملنے لگے۔ یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ "مسدس حالی" نے برصغیر میں اسلامی فکر کے احیاء، اسلامی بیداری اور مسلم نشاطِ ثانیہ میں وہ کام کیا جو کسی اور ذریعے سے ممکن نہ تھا۔ مسدس کے بعد حالی کے نفعی احیائے ملی کے لیے وقف ہو گئے تھے اور مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ جلسوں کے موقع پر ان کا قلم پڑھنا ایک معمول بن گیا تھا۔ فکرِ ملی کی آبیاری کے سلسلے میں "مسدس مدو جز را سلام" کے بعد "شکوہ ہند" (۱۸۸۸ء) حالی کی ایک ایسی نظم ہے جسے تاریخی اور سیاسی لحاظ سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ فنی اعتبار سے یہ نظم ترکیبِ بند ہے جس کے کل ۱۳ بند اور ہر بند میں دس گیارہ اشعار ہیں۔ اس نظم میں شاعر نے کسی جماعت یا قوم سے خطاب نہیں کیا بلکہ اس کا رویہ سخن سر زمینِ ہند سے ہے۔ شاعر نے خود غریب الدیار قوم کا نمائندہ بن کر سر زمینِ ہند سے جو شکوہ کیا ہے، اس میں ملی روایات و اقدار کا اجمالی خاکہ بیان کر کے اپنی قومی خصوصیات متعین کی ہیں۔ شاعر کے نزدیک انہی قومی خصوصیات سے محرومی کے نتیجے میں قوم کو زوال کا ایسا زمانہ دیکھنا پڑا کہ جس ملک پر یہ قوم صدیوں تک حکمران رہی، اب اسی میں ذلیل و خوار ہو کر رہ گئی ہے۔ یعنی مسدس مدو جز را سلام اور شکوہ ہند دونوں نظمیں بنیادی طور پر مسلم قومیت کے اساسی تصورات کی آئینہ دار ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس تصویر ملی کو دونوں نظموں میں ہر انداز و گرجش کیا گیا ہے۔ "شکوہ ہند" میں حالی نے ملتِ اسلامیہ کے اسالیبِ حیات کو نسبتاً بہتر تجویزاتی انداز میں پیش کرتے ہوئے اقوامِ عالم میں اس کی منفرد و ممتاز خصوصیات بیان کی ہیں۔ (۵۸)

ملی خصوصیات سے محرومی کے بعد اسلامیانِ ہند کا قافلہ جس خوفناک صورتِ حال سے دوچار ہوا، حالی نے اس کی نشاندہی "مسدس" میں کر دی تھی۔ شکوہ ہند کے مختلف بندوں میں انہوں نے مسلمانوں کے ملی خصائص بیان کر کے یہ واضح کیا کہ وہ قومی لحاظ

سے بر عظیم کی دوسری اقوام سے الگ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں۔ یہ قومی ہستی جغرافیائی بنیادوں سے زیادہ عقائد پر مبنی ہے اور اس لحاظ سے بر عظیم سے باہر اسلامی ممالک سے بھی اس قومیت کا رشتہ استوار ہے۔ اندریں حالات وہ کسی ایسی وطنی متحدہ قومیت میں جذب نہیں ہو سکتے جس میں ان کے یہ ملی خصائص مٹ جائیں اور ان کی قومی وطنی ہستی نیست و نابود ہو جائے۔ شکوہ ہند میں حالی نے بالواسطہ اسلامیان ہند کو اپنے قومی وجود (خودی) کا احساس دلایا ہے۔ حالی کی ان عہد آفرین نظموں نے احیائے ملی کی تحریک کو سوڑ اور فعال بنانے میں جو حصہ لیا، اُس کی تاریخی اہمیت مسلم ہے۔ حالی کی نواہائے جگر سوز نے نہ صرف اپنے عصر کو متاثر کیا بلکہ بیسویں صدی میں قافلہ ملی جو کھن آزماؤں سے دوچار ہوتا ہوا بر عظیم میں اپنی بقاء و ترقی کے لیے ایک آزاد خطہ سر زمین کے حصول میں کامیاب ہوا، حالی کے درد انگیز نغمے، اکبر کی طنز (ظرافت)، اقبال کا فکر اور ظفر علی خاں کے جوش انگیز اشعار اس دوران ملت اسلامیہ کو اس کے نصب العین کا احساس دلاتے رہے۔ اور یہ ایک تاریخی صداقت ہے کہ مملکت خدا داد اسلامی جمہوریہ پاکستان کے قیام میں خواجہ الطاف حسین حالی اور ان شعرائے ملت کے افکار و اشعار کا اہم حصہ ہے۔ (۵۹)

حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ سکینت رام بابو، تاریخ ادب اردو، مترجم مرزا احمد مسکری (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، سن۔ ۱۹۸۸ء)
- ۲۔ صفدر حسین، پروفسر، ڈاکٹر، حالی اور ان کا زمانہ، فروغ اردو کمیٹی، ماہنامہ فروغ اردو، ۱۹۵۹ء، حالی نمبر، حوالہ ص ۲۳
- ۳۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، ملی نھاؤ کاغذ، کاتب، حالی، بحوالہ، مجلہ (حالی نمبر) لاہور، مجلس ترقی ادب، شمارہ نمبر ۵۸، جنوری ۱۹۷۲ء، ص ۹۶
- ۴۔ سکینت رام بابو، بحوالہ بالا، ص ۳۰۲
- ۵۔ فرزانہ سید، نقوش ادب (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء)، ص ۱۳۳
- ۶۔ ایضاً، ص ۱۳۳
- ۷۔ سلیم اختر، ڈاکٹر، اردو ادب کی مختصر تاریخ (لاہور، سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۳۰۳ھ)، ص ۳۲۸
- ۸۔ ہاشمی فرید آبادی، تاریخ مسلمانان پاکستان و ہجرت (کراچی، انجمن ترقی اردو، ۲۰۰۳ء)، جلد دوم، ص ۵۰۶
- ۹۔ ایضاً، ص ۵۰۸
- ۱۰۔ ہاشمی فرید آبادی، بحوالہ بالا، ص ۵۰۸
- ۱۱۔ اکرام بخش محمد، موج کوثر (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۷ء)، ص ۱۲۵
- ۱۲۔ فرزانہ سید، بحوالہ بالا، ص ۱۲۵
- ۱۳۔ سکینت رام بابو، بحوالہ بالا، ص ۳۰۲
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۳۰۲
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۳۰۲
- ۱۶۔ مسدس حالی (کراچی، فضلی سنز، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۶
- ۱۷۔ عبدالحق دہلوی، مولوی، تقریب مسدس حالی (کراچی، مطبوعہ فضلی سنز، ۱۹۹۸ء)، ص ۲۶
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۲۰۲
- ۱۹۔ غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر، حالی کا ادبی ارتقاء (کراچی، شہر زاد، ۲۰۰۳ء)، ص ۵۱
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۵۰
- ۲۱۔ حالی، مسدس حالی، دیباچہ، اول، ص ۳۲
- ۲۲۔ ہاشمی فرید آبادی، بحوالہ بالا، ص ۵۰۶
- ۲۳۔ سلیم اختر، مسدس حالی۔ بحوالہ، مقاصد، نتائج۔ مجلہ (حالی نمبر) شمارہ ۵۸، جنوری ۱۹۷۲ء، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص ۵۰، ۵۱
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۵۱
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۲
- ۲۶۔ غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر، بحوالہ بالا، ص ۵۲
- ۲۷۔ حالی، الطاف حسین، مسدس حالی (کراچی، فضلی سنز، ۱۹۹۸ء)، ص ۹۲
- ۲۸۔ ایضاً، ص ۱۵۳
- ۲۹۔ ایضاً، ص ۱۸۳
- ۳۰۔ حالی، الطاف حسین، مسدس حالی (دیباچہ)، ص ۳۲
- ۳۱۔ ایضاً، ص ۳۲
- ۳۲۔ سلیمان ندوی، مولانا، سید (دیباچہ)، مسدس حالی، کراچی، فضلی سنز، ۱۹۹۹ء، ص ۱۲
- ۳۳۔ ایضاً، ص ۱۲
- ۳۴۔ ایضاً، ص ۱۲
- ۳۵۔ فرزانہ سید، بحوالہ بالا، ص ۱۲۵
- ۳۶۔ حالی، الطاف حسین، مسدس حالی، ص ۱۶۷۔ نیز دیکھیے: فرزانہ سید، ص ۱۲۶
- ۳۷۔ فرزانہ سید، ص ۱۲۶
- ۳۸۔ ایضاً، ص ۱۲۷
- ۳۹۔ ایضاً، ص ۱۲۷
- ۴۰۔ سلیمان ندوی، مولانا، سید، دیباچہ، مسدس حالی، ص ۱۲، ۱۳
- ۴۱۔ ایضاً، ص ۱۵
- ۴۲۔ حوالہ ساچہ، ص ۱۵

- ۳۳۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، ملی اخبار "تاج" کے قیام، حالی، بحوالہ: مجتہد (حالی نمبر) شمارہ جنوری ۱۹۷۷ء، لاہور، مجلس ترقی ادب، ص ۶۰
- ۳۳۔ حالی، الطاف حسین، مسدس حالی، ص ۵۰
- ۳۵۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر بحوالہ بالا، ص ۶۰
- ۳۶۔ حالی، الطاف حسین، مسدس حالی، ص ۷۹
- ۳۷۔ ایضاً، ص ۸۶
- ۳۸۔ ایضاً، ص ۸۷
- ۳۹۔ ایضاً، ص ۹۰
- ۴۰۔ حالی، الطاف حسین، مسدس حالی (دوسرا دیباچہ) ص ۴۷، نیز دیکھیے: غلام حسین ذوالفقار بحوالہ بالا، ص ۶۲
- ۴۱۔ ایضاً، ص ۶۲
- ۴۲۔ محمد حسن، ڈاکٹر، حالی کی شاعری، ایک جائزہ۔ ماہنامہ فروغ اردو، پٹنہ (حالی نمبر) حصہ اول فروری ۱۹۵۹ء، ص ۹۹
- ۴۳۔ فرزانہ سید، بحوالہ بالا، ص ۱۳۹
- ۴۴۔ غلام مصطفیٰ خان، ڈاکٹر، بحوالہ بالا، ص ۸۴
- ۴۵۔ اکرام، شیخ، محمد بحوالہ بالا، ص ۱۳۶
- ۴۶۔ ایضاً، ص ۱۳۶
- ۴۷۔ ایضاً، ص ۱۳۸
- ۴۸۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر، بحوالہ بالا، ص ۹۳
- ۴۹۔ ایضاً، ص ۹۳

شیخ عبداللہ ہروی انصاریؒ کی حیات و خدمات

کا خصوصی مطالعہ

ڈاکٹر حامد علی علی

ریسرچ اسکالر، گورنمنٹ کالج ناظم آباد، کراچی

Abstract

This is an evaluative study of the life and services of His Eminence Sheikh ul Islam Khwaja Abdullah Al-Ansari Al-Haravi. He was a renowned Islamic Scholar of his time, who served the Holy Cause of Islam for more than sixty years and contributed to the various branches of Knowledge very smartly by his books, which are in Arabic and Persian Languages. Especially he contributed to "Tasawwuf" (Spirituality) and thus was called "Sheikh ul Islam" in this domain.

Here the objective is to highlight some aspects of his blessed life and services, which guide the students of "Tasawwuf" to the true spirit and enable them to follow his foot steps.

Key Words: Tasawwuf, Sheikh Ul Islam, Highlights, Scholar, Persian, Arabic, Books

اس مقالہ میں ہم نے خواجہ عبداللہ انصاریؒ کی حیات و خدمات کا ایک مطالعہ پیش کیا ہے، جنہیں شیخ الاسلام کے عظیم لقب سے یاد کیا جاتا ہے، امام ذہبی (متوفی ۷۴۸ھ) نے تذکرۃ الحفاظ، ج ۳، ص ۲۳۹-۲۵۳، وسیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۳۶-۴۴، میں، طبقات الکتابیہ، حافظ ابوالحسن ابن ابی یعلیٰ، (متوفی ۵۲۶ھ)، نے طبقات الکتابیہ، ج ۲، ص ۲۳۷-۲۳۸، میں، امام جلال الدین عبدالرحمن بن ابوبکر سیوطی شافعی (متوفی ۹۱۱ھ) نے طبقات الحفاظ، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۶، میں، نیز شیخ عبدالحی بن احمد مکرئی حنبلی، ابوالفلاح (متوفی ۱۰۸۹ھ) نے شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، ج ۵، ص ۳۳۹ میں اور مولانا عبدالرحمن جامی قدس سرہ نے نجات الانس (نمبر ۳۹۱) میں نیز دیگر نے آپ کے حالات کہیں مختصر اور کہیں متصل ذکر کیے ہیں، ان کے بعد آنے والوں نے بھی انہی سے استفادہ کرتے ہوئے شیخ الاسلام کے بارے میں تحریر کیا ہے۔

نام و نسب

ان کا نام عبداللہ، کنیت ابواسامیل اور لقب شیخ الاسلام ہے، آپ میرزا بن رسول ﷺ سیدنا ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی اولاد سے ہیں۔ سلسلہ نسب یوں ہے: عبداللہ بن ابوالنصور محمد بن ابومعاذ علی بن محمد بن احمد بن علی بن جعفر بن منصور بن مسد بن

خالد ابوالیوب انصاری ہروی رضی اللہ عنہم: جمعین۔ (۱)

ولادت

ان کی ولادت ۲ شعبان المعظم، ۱۳۵۹ھ بروز جمعہ غروب آفتاب کے وقت مقتدر (۲) میں ہوئی (۳) خواجہ عبداللہ خود فرماتے ہیں کہ: ”میں ریتی ہوں، بہار کے وقت پیدا ہوا ہوں، بہار کو دوست رکھتا ہوں، میں اُس وقت پیدا ہوا جب آفتاب برج ثور کے ۷ درجہ پر تھا، اب جب آفتاب وہاں پہنچے تو میری سالگرہ کا دن ہوتا ہے اور وہ موسم بہار کا درمیانہ حصہ ہوتا ہے۔“ (۴)

تعلیم و تربیت

جب خواجہ عبداللہ کی عمر چار سال ہوئی تو والد گرامی نے مکتب میں داخل کرایا اور ابتدائی تعلیم حاصل کی، پھر جب عمر نو سال ہوئی تو قاضی ابومنصور اور جاروڈی سے علم حدیث سیکھنے لگے، پھر چودہ سال کی عمر میں وعظ کرنے لگے۔ اسی عرصہ آپ میں ذوق شعری پیدا ہو گیا اور آپ شعر کہنے لگے۔ آپ کے عربی اشعار کی تعداد چھ ہزار سے زائد ہے، جہاں تک اشعار یاد ہونے کا تعلق ہے، تو خود کہا کرتے کہ میں نے قیاس کیا کہ مجھے کس قدر شعر یاد ہوں گے، جو عرب کے اشعار میں سے ہوں، تو وہ ستر ہزار سے زائد نکلے۔ قاضی ابومنصور سے ازدی سے علوم فقہی تحصیل کی۔

مرحمت تحریر کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ صبح کے وقت جب وہ اپنے قاری صاحب کے پاس قرآن کریم پڑھنے جاتے تو وہاں سے واپس ہونے تک چھ ورق لکھ کر یاد کر لیا کرتے تھے، پھر جب درس سے فارغ ہوتے تو دس بیچے کے قریب ادیب کے پاس جاتے اور وہاں لکھائی کا کام انجام دیتے۔ (۵)

انہوں نے اپنے اساتذہ کی زیر نگرانی عربی زبان میں مہارت حاصل کی، علم حدیث، علم تاریخ اور علم الانساب میں کمال حاصل کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ تفسیر، حسن سیرت اور تصوف میں ایک مقام حاصل کیا (۶) دینی علوم کی تحصیل میں انہوں نے تکالیف کو برداشت کیا، ایک مرتبہ طلب حدیث کے سلسلہ میں نیشاپور گئے، واپسی میں طوقان اور موسلا دھار بارش نے آلیا، اُن کے بقول کہ ”میں رکوع کی حالت میں چلتا تھا، تاکہ حدیث کے جزیں جو حکم پر رکھی ہوئی تھیں، تر نہ ہو جائیں۔“ (۷)

شخصیت

شیخ عبداللہ ایک مفسر، محدث، حافظ، اصولی، مؤرخ اور حکم تھے۔ منافقین کے لیے سخت اور حمایتِ سنت کے لیے جہل استقامت تھے۔ (۸) انہیں شیخ الاسلام کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا، اپنی تبحر علمی، فصاحت اور لیاقت کے سبب ہرات کے امام اہلسنت اور عجمیوں کے خطیب مانے جاتے تھے۔ بعض مسائل میں اشعری علماء پر سختی فرمایا کرتے، انہی پر عبدالرحمن بن مندہ سے آپ کا تحریری مناظرہ بھی ہوا تھا۔ (۹)

عادات

شیخ عبداللہ جب کسی مجلس میں جایا کرتے تو لباسِ فاخرہ زیب تن کر کے ہنگامی سواری پر جاتے، اس کی وجہ یوں بتاتے کہ میں ایسا دین کی سر بلندی اور دشمنوں کو دین کی طرف راغب کرنے کے لیے کرتا ہوں، تاکہ جب وہ میری عزت افزائی اور زیب و زینت کو دیکھیں تو دین کی طرف راغب ہو جائیں۔ پھر گھر واپس آ کر خرقہ زیب تن کرتے اور صوفیہ کے ساتھ خانقاہ میں بیٹھتے اور اُن کے ساتھ کھاتے پیتے، یہاں تک کہ اُن میں اور اُن کے ساتھیوں میں کوئی فرق دکھائی نہ دیتا۔ (۱۰) آپ اُمراء و رؤساء کی صحبت میں نہ جاتے اور نہ اُن کی کچھ پرواہ کیا کرتے تھے۔ باہیت شخصیت کے مالک تھے۔

سارح حدیث

جلیل القدر محدثین کرام سے حدیث کا سارح کیا، جن میں ابو منصور محمد بن محمد ازدی، حافظ ابو الفضل محمد بن احمد جاردی ہروی، ابو منصور احمد بن ابو العلاء، یحییٰ بن عمار سجستانی، محمد بن جبریل الماسی، حافظ احمد بن علی بن نجوب، ابوسعید محمد بن موسیٰ صیرفی، علی بن محمد بن طرازی، احمد بن محمد سلطی، قاضی ابوبکر حیری، حافظ ابویقوب قرب اور اصحاب ابوالعباس اسم، عمر بن ابراہیم ہروی، علی بن ابی طالب، محمد بن محمد بن یوسف، حسین بن محمد بن علی، یحییٰ بن عمار بن یحییٰ واعظ، محمد بن عبداللہ شیرازی، احمد بن محمد بن وراق، محمد بن علی بن حسین باشانی، منصور بن بن راض، احمد بن احمد بن محمد بن، حسین بن اسحاق صالح، علی بن بشری لیشی اور محمد بن الفضل طاقی وغیرہ شامل ہیں۔ (۱۱)

جامع ترمذی کی سماعت عبدالجبار بن محمد جراحی سے کی۔ اس کے علاوہ شیخ ابو زکریا یحییٰ بن عمار سجری حنبلی سے علم تفسیر میں اکتساب فیض کیا۔ (۱۲) ان کے بارے میں شیخ کہا کرتے کہ میں وعظ و تفسیر میں امام یحییٰ کا شاگرد ہوں، اگر میں ان کو نہ دیکھتا تو منہ نہیں کھول سکتا تھا، جب میں چودہ سال کا تھا تو خولج یحییٰ نے قہر زبان سے کہا: عبداللہ کو تم ناز سے رکھو، کہ اس سے امامت کی خوشبو آتی ہے۔ (۱۳)

شیخ عبداللہ نے تین ہزار اساتذہ سے احادیث لکھی ہیں، جو تمام صحیح العقیدہ صاحب حدیث تھے۔ نیز آپ نے بہت سی عالی سندیں چھوڑ دیں اور اس لیے نہیں لکھیں کہ وہ لوگ اہل ہوا یا اہل کلام سے تھے، دلیل میں امام محمد بن سیرین کا یہ قول پیش کرتے: یہ علم اساتذہ دین ہے، پس دیکھ لو کس سے اپنا دین لیتے ہو۔ (۱۴)

شیخ عبداللہ کے تلامذہ

شیخ عبداللہ سے کثیر محدثین نے احادیث روایت کی ہیں، جن میں شیخ مؤتمن ساجی، حافظ ابن طاہر مقدسی، عبداللہ بن احمد سمرقندی، عبدالبصیر بن عبدالسلام ہروی، عبدالملک کردی، ابوالفتح محمد بن اسماعیل قاضی، عبد الجلیل بن ابوسعد معدل، ابوالوقت عبد الاول بن یحییٰ سجری، حنبلی بن علی بخاری اور ابوالفتح نصر بن سیار وغیرہ شامل ہیں۔ (۱۵)

شیخ عبداللہ انصاریؒ کا مذہب

انہوں نے اپنے مذہب کے بارے میں درج ذیل اشعار کہے ہیں

انا حنبلی ما حییت فبان امت
فوصیتی ذاکم الیٰی اخوانی

إِذْ دِينُهُ دِينِي وَدِينِي دِينُهُ مَا كُنْتُ إِصْعَةً لَّهُ دِينَانِ (۱۶)

”میں ضعیفی ہوں، جب تک زندہ ہوں، اگر مر جاؤں تو وصیت ہے کہ میرے ہم مشربوں میں لے جانا، اس لیے کہ اُن (امام احمد بن حنبل) کا اور میرا دین ایک ہے میں کوئی طفلی نہیں جس کے دو دین ہوں۔“

خراب عقیدت

ارباب علم و دانش نے انہیں زبردست خراب عقیدت پیش کیا ہے، حافظ ابن طاہر مقدسی کا بیان ہے کہ میں نے شیخ الاسلام کو ہرات میں یہ کہتے ہوئے سنا کہ میری گردن پر پانچ مرتبہ تلواریں رکھی گئی، مجھ سے یہ نہیں کہا جاتا تھا کہ اپنے دین سے منحرف ہو جاؤ بلکہ یہ کہا جاتا تھا کہ اپنے مخالفین کے حق میں خاموش رہو اور زبان نہ کھولو اور میں ہر مرتبہ یہی کہتا: میں خاموش نہیں رہوں گا۔ نیز یہ بھی فرماتے سنا کہ مجھے بارہ ہزار احادیث یاد ہیں، اگر میں چاہوں تو ایک مجلس میں ان سب کو بیان کر سکتا ہوں۔ (۱۷)

امام ذہبیؒ لکھتے ہیں کہ ”آپؐ سے خلق کثیر نے فیض پایا، آپؐ نے ایک مدت تک قرآن کریم کی تفسیر بیان کی۔۔۔ طویل کے قائل لوگ ’منازل السائرين‘ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اُن کے نظریہ کے موافق اور فلسفی تصوف کی مشعر ہے۔۔۔ یہ بات کیوں کر ممکن ہو سکتی ہے حالانکہ آپؐ داعی سنت اور سلف صالحین سے ہیں۔“ (۱۸)

حافظ ابوالنصر قاسمی کہتے ہیں ”شیخ الاسلام کے من جملہ محاسن میں یہ بھی ہے کہ آپؐ بلا کسی خوف و خطر اور سلطان یا وزیر کی پرواہ کیے بغیر دین و سنت کی مدد و نصرت کیا کرتے تھے، حاسدین ہر وقت تکلیف پہنچانے کی کوشش کرتے بلکہ کئی بار مختلف طریقوں سے شہید کرنے کا ارادہ کیا، لیکن اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اُن کے شر سے محفوظ کیا اور ان کے حربوں کو آپؐ کی رفعتِ شان کا ذریعہ بنایا۔ (۱۹)

امام سلفی کہتے ہیں: میں نے مؤتمن سے شیخ ابواسامیل انصاری کے بارے میں پوچھا، تو فرمایا: آپؐ وعظ و فصاحت اور تصوف میں اللہ تعالیٰ کی نشانی تھے، عربی لغت کے ماہر اور محدث تھے۔ میں نے اُن سے ’کتاب ذم الکلام‘ پڑھی ہے۔ مؤتمن مزید کہتے ہیں کہ آپؐ امراء و جابر لوگوں کے پاس بلا خوف و خطر جایا کرتے تھے، محدث کی بہت عزت افزائی کیا کرتے تھے۔ (۲۰)

حافظ ابن طاہر مقدسی کا بیان ہے میں نے انہیں یہ کہتے سنا: اگر میں تفسیر پر گفتگو کروں تو ایک سو سے زائد تفاسیر کے حوالے سے گفتگو کر سکتا ہوں۔ امام سمعانی کہتے ہیں میں نے حافظ اسامیل سے عبداللہ انصاری کے بارے میں پوچھا تو کہا: وہ امام اور حافظ حدیث ہیں۔ (۲۱)

ابن طاہر مقدسی کا بیان ہے کہ میں نے ابواسامیل انصاری کو فرماتے سنا: میرے نزدیک امام ابو یوسفؒ کی ترمذی کی کتاب، بخاری و مسلم سے زیادہ مفید ہے، میں نے پوچھا: کیوں؟ فرمایا: اُن سے استفادہ صرف علم حدیث میں کامل معرفت رکھنے والے ہی کر سکتے ہیں، جب کہ اس کتاب کے مؤلف نے احادیث کی ایسی شرح کی ہے، جس سے فقیر اور محدث ہر ایک استفادہ کر سکتا ہے۔ (۲۲)

عبدالغافر بن اسماعیل کا بیان ہے کہ شیخ کو عربی لغت، حدیث، تواریخ اور انساب میں کامل حصہ ملا، جب کہ علم تفسیر، سیرت اور تصوف میں امام مانے جاتے ہیں۔ جب آپ عام مجالس میں اپنے مریدین اور پیروکاروں سے گفتگو فرماتے تو کبھی کبھار لوگ ہزاروں درہم، بہت سے کپڑے اور بہت سا زیور بطور نذرانہ پیش کرتے، آپ ان تمام چیزوں کو ناداروں اور نمان بانوں میں تقسیم کر دیا کرتے، کبھی امر او اغنیاء سے کچھ نہ لیتے، نہ ان کے پاس جاتے اور نہ ان کے شرابیہ کی کچھ پرواہ کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ساٹھ سال تک بلا کسی مزاحمت کے معزز و مقبول رہے۔ (۲۲)

ڈاکٹر محمد فضل الرحمن انصاری قادری اپنی کتاب 'قرآن یک فائزیشن' میں ترکیہ اور مسلم قیادت کے تحت لکھتے ہیں:

"The history of Islam is studded with a host of other spiritual luminaries, commonly called Sufis, on whom the rigorous discipline of tazkiyah bestowed greatness in their achievements for the cause of humanity. Among them was Khwaja Mu'in al-Din of Sanjar (later of Ajmer) who, alone with his spiritual dynamism and without any army or political thrust, pitched the banner of Islam in the heart of an inimical and alien population, changing the course of history in the South-Asian sub-continent permanently. Among them was Shaykh al-Islam Abdullah al-Ansari of Herat who fought with his spiritual armour alone against the corruptions of the tyrants and brought them down to their knees with masculine grace". (۲۳)

ترجمہ: اسلامی تاریخ ایسی بہت سی جگہ گاتی روحانی شخصیتوں سے بھری ہوئی ہے، جنہیں 'صوفیاء' کہا جاتا ہے، طالبانِ ترکیہ انہیں خراج عقیدت پیش کرتے ہیں کہ انہوں نے انسانیت کی خدمت کرتے ہوئے بڑی کامیابیاں حاصل کیں۔ انہی صوفیاء میں خواجہ معین الدین سنجر، حمیری، حمیری ہیں، جنہوں نے تنہا اپنی روحانی طاقت و قوت سے بغیر کسی لشکر یا سیاسی حمایت، ایک اسلام دشمن اور اجنبی لوگوں کے دلوں میں اسلام کی عظمت ڈالی، جس سے جنوبی ایشیا کی تاریخ ہمیشہ کے لیے بدل گئی۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری ہروی بھی انہی صوفیاء میں سے ہیں، جنہوں نے تنہا روحانی زریں کے ذریعے جابر حکمرانوں کی بد اعمالیوں کا بڑی شجاعت سے مقابلہ کیا اور انہیں حق کے سامنے گھٹنے چکھنے پر مجبور کر دیا۔ الخ۔

کتاب و تصانیف

علماء نے ایک عبداللہ انصاریؒ کی تصانیف میں درج ذیل کتب کو شمار کیا ہے، جنہیں ہم زبان کے اعتبار سے درج کرتے

ہیں:

عربی کتب و رسائل

عربی میں ۱۔ الاربعین فی السنۃ، ۲۔ انوار التفتیح فی المواعظ، ۳۔ انس المریدین و شمس المجالس، یہ نبی اللہ سیدنا یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قصہ کے بارے میں ہے، ۴۔ خلاصۃ فی شرح حدیث: کُلُّ بِذَنْبٍ مَلَائِۃٌ، ۵۔ ذم الکلام و اذنب، ۵۔ شرح

المعرف لمدہب المتصوف، ۶۔ سیرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ۔ امام ذہبی لکھتے ہیں کہ یہ کتاب ایک جلد میں ہے، ہم نے اس کے بارے میں ابن القواس سے سنا ہے، ۷۔ الاربعین فی التوحید، ۸۔ الفاروق فی الصفات، ۹۔ الفصول فی الاصول، ۱۰۔ علل المقامات، ۱۱۔ قصیدۃ فی السنۃ: یعنی: شہت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں قصیدہ، امام ذہبی لکھتے ہیں کہ ہم نے یہ قصیدہ سنا ہے، جو مجموعی طور پر بہت عمدہ ہے، ۱۲۔ منازل السائرین الی الحق المسکین اور ۱۳۔ کنز السالکین (یہ اکثر مناظرات پر مشتمل ہے) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ (۲۵)

فارسی میں کتب و رسائل

فارسی میں زاد العارفین اور کتاب اسرار مشہور کتب ہیں، جبکہ فارسی رسائل میں: ۱۔ آفرینش آدم، ۲۔ رسالہ دل و جان، ۳۔ رسالہ محبت نامہ، ۴۔ رسالہ واردات، ۵۔ رسالہ الہی نامہ، ۶۔ صمد میدان، ۷۔ قلندر نامہ، ۸۔ مواظظہ، ۹۔ مناجات نامہ، ۱۰۔ عفت حصار وغیرہ لازوال کتب ہیں۔ (۲۶) انہی میں ۱۱۔ طبقات الصوفیہ بڑی شہرت کی حامل ہے، یہ خراسان کے مشہور و معروف عالم ابو عبد الرحمن محمد بن حسین سلمی نیشاپوری کی عربی تالیف طبقات الصوفیہ کا ترجمہ ہے۔ شیخ الاسلام نے اس کے مقامات کی توفیح کے ساتھ مصروفانہ اسرار و رموز کا اضافہ فرمایا ہے۔ مولانا جامی نے اپنی ’کتاب نجات الانس‘ کی اساس اسی کتاب کے مندرجات پر رکھی ہے۔ (۲۷)

انتقال

آپ کا انتقال آٹھ سال سے زائد عمر میں ۴۸۱ھ ہرات میں ہوا۔ ان کا مزار آج بھی قائم اور لوگوں کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ (۲۸)

شیخ عبداللہ انصاریؒ کی اولاد

تاریخ کے اوراق بتاتے ہیں کہ حضرت سیدنا ابوالیوب انصاری رضی اللہ عنہ کے صاحب زادے حضرت ابو منصور، امیر المومنین سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں جہاد کے لیے خراسان تشریف لائے تھے اور ہرات میں قیام فرمایا، پھر یہیں رہنے لگے اور ہرات میں ہی واصل بحق ہوئے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ عبداللہ انصاریؒ بھی ہرات میں رہا کرتے تھے۔ ان کے پر پوتے خواجہ جلال الدین بن سلیم بن اسماعیل بن عبداللہ انصاریؒ اسلامی لشکر کے ساتھ جہاد کرنے کے لیے ہندوستان آئے۔ یہاں آ کر سرسل نامی گاؤں میں قیام کیا۔ کچھ دنوں بعد ایک مسجد اور خانقاہ تعمیر کروائی اور فروغ علم دین میں مصروف ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے آپ کی اولادیں ہندوستان کے مختلف شہروں میں آباد ہوئیں اور خدمت دین میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ علماء فرنگی محل کا تعلق بھی اسی خاندانہ علیہ سے ہے، جس کی خدمات آفتاب نیم روز کی طرح ہیں۔ تفصیل مرآۃ الانساب مؤلفہ ضیاء الدین احمد اور تذکرہ علماء فرنگی محل مؤلفہ محمد عنایت اللہ انصاری وغیرہ میں مسطور ہے۔ (۲۹)

کچھ منازل السائرین کے بارے میں

اس کا پورا نام ’منازل السائرین الی الحق المسکین‘ ہے۔ اس کا موضوع ’سلوک کے احوال‘ ہے۔ شیخ الاسلام خواجہ عبداللہ رحمۃ

اللہ علیہ فرماتے ہیں: راہ سلوک کے یہ تمام مقامات تین درجوں میں شامل ہیں: ۱۔ سالک کا سیر شروع کرنا، ۲۔ غربت میں جانا اور ۳۔ عین توحید کی جانب لے جانے والے مشاہدے کا حصول۔

سبب تالیف

شیخ انصاریؒ سے ہرات (افغانستان) کے کچھ لوگوں نے سالکین راہ کی منازل کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں استخارہ کرنے کے بعد جواب میں یہ کتاب تحریر فرمائی جو ابواب و فصول پر مشتمل ہے۔ اس میں سو (۱۰۰) مقامات کو دس اقسام میں ذکر کیا، جن میں سے ہر مقام دس مقامات پر مشتمل ہے۔ (۲۰)

ڈاکٹر محمد فضل الرحمن انصاری قادریؒ نے اس کتاب کی تحریر کا ایک سبب یہ بھی بتایا کہ حضرت شیخ الاسلامؒ کے بعض معاصرین نے تصوف کا انکار کیا اور صوفیاء سے اس کی اصل قرآن سے مانگی، چنانچہ شیخ عبداللہ انصاریؒ نے اس کے جواب میں یہ کتاب محض چند دنوں میں تحریر فرمائی، جس میں منازل صوفیاء کو قرآن کی آیات سے نہایت احسن طریقے سے بیان کیا۔ کہا جاتا ہے کہ جب انکار کرنے والوں نے اس کتاب کو دیکھا تو قائل ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور ان میں سے بعض نے اس کی شرح بھی لکھی۔ (۲۱)

منازل السائرین کی شروح

اس کتاب کی تصنیف کے بعد مختلف ادوار میں اہل علم و دانش نے اس کی شروح لکھنے کا اہتمام کیا، ہم یہاں چند شروح کو باعتبار تاریخ ذکر کرتے ہیں:

۱۔ شیخ امام سلیمان بن علی بن عبداللہ تلمسانی صوفی (متوفی ۶۹۰ھ) نے شیخ ناصر الدین ابو بکر بن طلح کے حکم پر اس کی شرح لکھی۔

۲۔ شیخ عماد الدین احمد بن ابراہیم واسطی منبلی بغدادی (متوفی ۷۱۱ھ) نے اس کی شرح لکھی۔

۳۔ شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشی (متوفی ۷۳۰ھ) نے شیخ غیاث الدین محمد بن رشید الدین محمد بن محمد بن طاہر الوزیری کے لیے اس کی ایک شرح لکھی، اسی میں یہ بھی لکھا کہ یہ کتاب منازل السائرین اس موضوع پر لکھی جانے والی کتب میں سب پر فائق ہے۔

۴۔ شیخ محمود بن محمد طالبی قرشی شافعی درگزری (متوفی ۷۴۳ھ) نے بھی شرح لکھی اور اس کا نام 'تذیل السافرین' رکھا۔

۵۔ شیخ ابوطاہر محمد بن احمد قیس (متوفی ۷۴۷ھ) نے اس کتاب پر مفید حواشی لکھے۔

۶۔ شیخ شرف الدین داؤد بن محمود قیسری رومی حنفی صوفی (متوفی ۷۵۱ھ) نے بھی اس کی ایک شرح لکھی۔ (۲۲)

۷۔ شیخ محمد بن ابی بکر معروف بہ ابن قیم جوزی (متوفی ۷۵۱ھ) نے بھی اس کی ایک مبسوط شرح لکھی، جس کا نام 'مدارج السالکین' رکھا۔

۸۔ شیخ صائغ الدین علی بن داؤد بن سلیمان فارسی اصبہانی (متوفی ۸۳۷ھ) نے 'مرآۃ الناظرین' شرح منازل السائرین لکھی۔ (۲۳)

- ۹۔ اسی طرح شیخ شمس الدین محمد جادوکانی طوسی (متوفی ۸۹۱ھ) نے اس کی ایک شرح لکھی، جس میں عربی زبان کے ساتھ ساتھ فارسی کا استخراج بھی ہے، اس شرح کا نام: "تسہیم المقرئین فی شرح منازل السائرین" ہے۔
- ۱۰۔ شیخ امام عبدالغنی بن عبد الجلیل عارف باللہ تلمسانی حنفی نے بھی ایک شرح لکھی ہے۔ (۳۲)
- ۱۱۔ شیخ سید الدین ابو محمد عبدالمعطی بن محمد بنی اسکندری نے اس کی شرح لکھی جس کا نام الاعلام بشرح فوائد کلام شیخ الاسلام رکھا۔ (۳۵)
- ۱۲۔ شیخ مؤمن الجوزی نے اس کی شرح بنام مقامات العارفین فی شرح منازل السائرین لکھی۔ (۳۶)

راہ سلوک کے تین درجات

شیخ الاسلام کا قول ہے:

وَجَمِيعُ هَذِهِ الْمَقَامَاتِ تَجْمَعُهَا رُتَبٌ ثَلَاثٌ: الرُّتْبَةُ الْأُولَى أَخَذَ الْقَاصِدُ فِي السَّيْرِ،
الرُّتْبَةُ الثَّانِيَّةُ دُخُولُهُ فِي الْعَرَبَةِ، الرُّتْبَةُ الثَّالِثَةُ حُصُولُهُ عَلَى الْمَشَاهِدَةِ الْجَاذِبَةِ إِلَى عَيْنِ
التَّوْحِيدِ فِي طَرِيقِ الْفَنَاءِ

”یہ تمام مقامات تین درجوں میں شامل ہیں: ۱۔ سالک کا سیر شروع کرنا، ۲۔ تنہائی میں جانا اور ۳۔ عین
توحید کی جانب لے جانے والے مشاہدے کا حصول۔“

پھر ان تینوں درجات کے ثبوت میں اپنی سند سے احادیث ذکر کیں، ہم ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک روایت پر اکتفا
کرتے ہیں۔

۱۔ سالک کا سیر شروع کرنا

اس کی وضاحت کرتے ہوئے اپنی سند سے ایک روایت بیان کرتے ہیں:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمِيرُوا سَبَقِ
الْمَغْرُودُونَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْمَغْرُودُونَ قَالَ: الْمَهْتَزُونَ الَّذِينَ يَهْتَزُونَ فِي ذِكْرِ
اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَضَعُ الذِّكْرَ عَنْهُمْ أَنْفَالَهُمْ فَيَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَفَافًا. وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.

”حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: سیر کرو، مغرودوں سبقت لے
گئے ہیں، صحابہ کرام نے عرض کی: یا رسول اللہ! یہ مغرودوں کون لوگ ہیں؟ فرمایا: ہلنے والے، جو اللہ عزوجل
کا ذکر کرتے ہوئے ہلے ہیں، یہ ہلنا ان کا بوجھ ہٹا دیتا ہے پس یہ لوگ قیامت کے دن ہلکے ہو کر آئیں
گئے۔ یہ حدیث حسن ہے۔“

۲۔ غربت میں جانا

اس کی وضاحت کرتے ہوئے اپنی سند سے ایک روایت ذکر کرتے ہیں کہ

عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
طَلَبُ الْحَقِّ غَرَبَةٌ

امیر المؤمنین سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: حق کی تلاش، غربت ہے۔
۳۔ عین توحید کی جانب لے جانے والے مشاہدہ کا حصول

اس کی وضاحت میں ایک مشہور حدیث، حدیث جبریل اپنی سند سے ذکر کرتے ہیں: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ
عَنْهُ حَدِيثُ سُؤَالِ جِبْرِائِيلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ تَعَالَى تَرَاهُ
فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَلْيَأْنِ بِرَأْسِكَ. (۳۷)

”امیر المؤمنین عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جس میں یہ بھی تھا کہ جبرائیل امین نے عرض
کی: احسان کیا ہے؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ کی بندگی اس طرح کرو کہ گویا اُسے دیکھ رہے ہو، اگر تم
یہ نہ کر سکو تو یہ جان کہ بے شک وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ یہ حدیث صحیح غریب ہے، جسے امام مسلم نے اپنی صحیح
میں روایت کیا ہے۔“

حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن احمد ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ، تذکرۃ الخطاط، دار الکتب العلمیۃ بیروت، طبعہ اولیٰ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۹۸ء، ج ۳، ص ۳۳۹۔ شمس الدین ابو
عبد اللہ محمد بن احمد ذہبی، متوفی ۷۴۸ھ، سیر اعلام النبلاء، دارالحدیث، قاہرہ، طبعہ اولیٰ ۱۳۷۷ھ/ ۲۰۰۶ء، ج ۱۳، ص ۳۶۔ و امام جلال الدین عبد الرحمن بن
ابو بکر سیوطی شافعی، متوفی ۹۱۱ھ، طبقات الخطاط، دار الکتب العلمیۃ بیروت، طبعہ اولیٰ ۱۴۰۳ھ، ج ۱، ص ۳۳۰
- ۲۔ بعض کتب میں قنبر (یعنی: قندھار) مرقوم ہے، یہ کن کن اور ڈو کا مرکب ہے، اس سے مراد ہرات کا حصار قندیم ہے، یہ حضرت خواجہ عبد اللہ انصاری کا مولد
اور یہیں آپ کے آباء و اجداد کے حضرات ہیں، ابو اسماعیل عبد اللہ انصاری ہمدانی، صد میدان، مترجم حافظ محمد افضل فقیر، تصوف فاؤنڈیشن،
لاہور، ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۹۸ء، ص ۱
- ۳۔ مولانا عبد الرحمن جامی، نجات الانس، مترجم: حافظ سید احمد علی شاہ چشتی، شبیر برادرز لاہور، بار اول، دسمبر ۲۰۰۲ء، ص ۳۶۶، تذکرۃ الخطاط، ج ۳،
ص ۳۳۹۔ و سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۳۶۔ طبقات الخطاط، دار الکتب العلمیۃ بیروت، طبعہ اولیٰ ۱۴۰۳ھ، ج ۱، ص ۳۳۰
- ۴۔ مولانا عبد الرحمن جامی، نجات الانس، مترجم: حافظ سید احمد علی شاہ چشتی، شبیر برادرز لاہور، بار اول، دسمبر ۲۰۰۲ء، ص ۳۶۶۔ نجات الانس، ص ۳۶۸
- ۵۔ ابوالحسن ابن ابی بطلی، محمد بن محمد (متوفی ۵۲۶ھ)، تحقیق محمد حامد القدسی، مطبع دار المعرفۃ، بیروت، من طبقات الخطاط، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۸
- ۶۔ نجات الانس، ص ۳۶۹، صد میدان، ص ۲
- ۷۔ عبدالحق بن احمد ٹکری طلی، ابو الفلاح (متوفی ۱۰۸۹ھ)، خذرات الذہب فی اخبار من ذہب، تحقیق محمود ناؤدوط، مطبع دار ابن کثیر، دمشق، بیروت، طبعہ
اولیٰ ۱۴۰۶ھ/ ۱۹۸۶ء، ج ۵، ص ۳۳۹۔ طبقات الخطاط، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۸
- ۸۔ تذکرۃ الخطاط، ج ۳، ص ۳۳۹۔ و سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۳۶-۳۷۔ تذکرۃ الخطاط، ج ۳، ص ۳۳۹۔ نجات الانس، ص ۳۶۹
- ۹۔ نجات الانس، ص ۳۶۹۔ تذکرۃ الخطاط، ج ۳، ص ۳۳۹۔ و سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۳۷-۳۸۔ طبقات الخطاط، ج ۲، ص ۲۲۸
- ۱۰۔ تذکرۃ الخطاط، ج ۳، ص ۳۳۹۔ تذکرۃ الخطاط، ج ۳، ص ۳۳۹۔ و سیر اعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۳۶

- ج ۱: اعلام العلماء، ج ۱۳، ص ۳۷۔ تذکرہ الخطاط، ج ۳، ص ۲۵۰۔
 ج ۲: تذکرہ الخطاط، ج ۳، ص ۲۵۲۔
 ج ۳: اکثر محمد فضل الرحمن انصاری، 'Quranic Foundation and the Structure of Muslim Society'، ورلڈ فیڈریشن آف اسلامک مشن کرانچی، ج ۲، ص ۳۶۵۔ ج ۳، ص ۳۶۶۔ ج ۴: دار الفاروقین، ج ۱، ص ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ تذکرہ الخطاط، ج ۳، ص ۲۳۹۔ صمد میدان، ص ۶۔
 ج ۶: سلطان حسین تابندہ کتابداری، شرح حال خواجہ عبداللہ انصاری، ص ۱۲۔ ۱۳۔ صمد میدان، ص ۶۔
 ج ۸: طبقات الخطاط، ج ۱، ص ۳۳۰۔
 ج ۹: فیاض الدین احمد مولانا، مراۃ الانساب، مطبع رحیمی ترویجہ ریح پور (انڈیا)، ۱۹۱۷ء، ص ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ محمد منایت اللہ انصاری، تذکرہ علماء و فرنگی محل، اشاعت الطوم فرنگی محل لکھنؤ، ص ۷۷۔
 ج ۱۰: منازل السائرین، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۱۹۸۸ء، ص ۷۷۔
 ج ۱۱: جامعہ ملی ممبئی، شیخ الاسلام ڈاکٹر محمد فضل الرحمن انصاری (حیات و خدمات)، ادارہ تحقیق و نشریات اسلامی، ورلڈ فیڈریشن آف اسلامک مشن کرانچی، طبع جانی فروری ۲۰۱۵ء، ص ۳۰۔ ۳۱۔
 ج ۱۲: سائل بن محمد امین ہاشمی، مبنی متولی ۱۳۳۹ھ، دار الفاروقین اسلام آباد، ج ۱، ص ۳۶۱۔
 ج ۱۳: سائل بن محمد امین ہاشمی، مبنی متولی ۱۳۳۹ھ، ایضاح السکون فی الذیل علی کشف القنون، دار احیاء التراث العربی بیروت، ص ۳، ج ۳، ص ۳۶۲۔
 ج ۱۴: مصطفیٰ بن عبداللہ کاتب خطیب، معروف بہ حاجی خلیفہ، متولی ۱۰۶۷ھ، کشف القنون عن سائر الکتاب والقنون، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۱۹۳۶ء، ج ۲، ص ۱۸۲۸۔ ج ۳، ص ۵۰۹۔
 ج ۱۵: ایضاح السکون، ج ۳، ص ۱۰۲۔
 ج ۱۶: ایضاح السکون، ج ۳، ص ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ منازل السائرین، دارالکتب العلمیہ بیروت، ۱۹۸۸ء، ص ۷۷۔

الموسوعة الفقهية الكويتية

كا خصوصى مطالعة

ڈاکٹر حافظ حسین ازہر

اسسٹنٹ پروفیسر، ڈیپارٹمنٹ آف سوشل سائنسز

یونیورسٹی آف ویسٹرن اینڈ انٹرنیشنل سائنسز، لاہور

Abstract

Al-Mausooah Al-Fiqhiyyah is an encyclopedia and documented heritage of Islamic jurisprudence until the thirteenth century AH. It is published in 44 volumes by Ministry of Awqaf and Religious Affairs, Kuwait. It comprises almost 3000 jurisprudential terms arranged alphabetically (A-Z) to facilitate the researchers and students of Islamic sciences. This research article embraces historical background, authors, sources, objectives and research methodology of said jurisprudential encyclopedia.

Key Words : Jurisprudence, Heritage, Encyclopedia, Researchers

الموسوعة، دائرة المعارف یا المعلمة کا لفظ عام طور پر ایسی تالیفات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جن میں ایک ہی موضوع سے متعلق تمام اہم اور بنیادی معلومات جمع کر دی گئی ہوں۔ انگریزی زبان میں اس کو انسائیکلو پیڈیا کہتے ہیں۔ کسی بھی موسوعة یا انسائیکلو پیڈیا میں مختلف موضوعات پر اہل علم اور متخصصین فن سے مقالہ جات لکھوائے جاتے ہیں اور پھر عامۃ الناس کی معلومات میں اضافے کے لیے ان کو مناسب ترتیب اور آسان فہم انداز میں پیش کر دیا جاتا ہے۔ یہ مقالہ جات نہ تو بہت طویل ہوتے ہیں اور نہ ہی حد سے زیادہ مختصر بلکہ عموماً کسی بھی موضوع سے متعلق ضروری و بنیادی معلومات کو قابل وثوق ذرائع و مصادر کی روشنی میں پیش کر رہے ہوتے ہیں۔ ”الموسوعة الفقهية“ فقہی اصطلاحات پر مشتمل ایک ضخیم انسائیکلو پیڈیا ہے جسے ”وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت“ کی طرف سے جلیل القدر فقہاء اور علماء کی رہنمائی میں تیار کرایا گیا ہے۔ ”وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت“ کی طرف سے موسوعة فقہیہ کے بارے میں ایک تعارفی کتابچہ بھی ”نشرة تعريفية“ کے نام سے شائع کیا گیا ہے جس میں موسوعة کے تاریخی پس منظر، اسباب تالیف، منہج تحقیق اور اہداف کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ”نشرة تعريفية“ میں موسوعة کا معنی و مفہوم ان الفاظ میں بیان ہوا ہے:

تطلق الموسوعة أو دائرة المعارف أو المعلمة على المؤلف الشامل لجميع معلومات علم

أو أكثر معروضة من خلال عناوين متعارف عليها، بترتيب معين لا يحتاج معه إلى خبرة وممارسة، مكتوبة بأسلوب مبسط لا يتطلب فهمه توسط المدرس أو الشروح بل يكفي للاستفادة منها الحد الأوسط من الثقافة العامة مع الإلمام بالعلم الموضوع له، ولا بد مع هذا كله من توافر دواعي الثقة بعزوها للمراجع المعتمدة، أو نسبتها إلى المختصين الذين عهد إليهم بتدوينها ممن يطمأن بصدورها عنهم. فخصائص الموسوعة التي توجب لها استحسان هذه التسمية هي: الشمول، والترتيب السهل، والأسلوب المبسط، وموجبات الثقة. ويتبين من هذا التعريف التوضيحي العام أن الموسوعة الفقهية هي ما كانت فيه هذه الخصائص (١)

”موسوعة يادائرة المعارف بالمعلومة كلفظها إطلاقاً اس تاليف پر ہوتا ہے جس میں کسی ایک یا ایک سے زائد علوم کے بارے میں جمیع معلومات ان عناوین کے تحت جمع کر دی جائیں جو معروف ہوں۔ اس کی ترتیب ایسی ہو کہ اس سے استفادہ کے لیے کسی خاص مہارت یا تخصص کی ضرورت نہ ہو۔ اس قدر تفصیل سے لکھا گیا ہو کہ اس کو سمجھنے کے لیے مدرس کی ثالثی یا شروحات کی ضرورت نہ پڑے بلکہ اس سے استفادہ کے لیے درمیانے درجے کی عمومی معلومات اور متعلقہ علم کے موضوعات سے واقف ہونا بھی کافی ہو۔ اس سب کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں شامل معلومات کی مستند مراجع و مصادر یا ان ماہرین کی طرف نسبت کے لیے قابل اعتماد اسباب موجود ہوں کہ جن پر اس انسائیکلو پیڈیا کی تدوین کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے اور ان ماہرین کی مہارت کے بارے میں اطمینان قلب بھی حاصل ہو۔ پس کسی انسائیکلو پیڈیا کے وہ خصائص جو اسے ایک موسوعة بناتے ہیں وہ اس کی جامعیت، ترتیب، سہولت، تفصیل اور مستند مراجع ہیں۔ پس اس تعریف سے معلوم ہوا کہ موسوعة فقہیہ سے مراد وہ تالیف ہے کہ جس میں یہ تمام خصائص پائے جاتے ہوں۔“

موسوعة فقہیہ کا تاریخی پس منظر

دین اسلام میں فقہ اسلامی کی اہمیت و ضرورت سے انکار ممکن نہیں ہے۔ فقہ اسلامی کی تاریخ کئی مراحل پر مشتمل ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا زمانہ، صحابہ کا زمانہ، تابعین کا زمانہ اور پھر آئمہ اربعہ کا دور آیا۔ ان تمام ادوار میں صحابہ، تابعین اور فقہائے کرام نے اپنے علم و فہم کی بنیاد پر اجتہادات کیے جو وقت کے ساتھ ساتھ مدون ہوتے گئے۔ دوسری صدی ہجری ہی سے فقہ کی کتابوں کی تصنیف و تالیف کا کام شروع ہو گیا تھا۔ امام مالک نے اپنی کتاب ”الموطا“ میں احادیث کے ساتھ صحابہ، تابعین کے اقوال و فتاویٰ بھی نقل کیے ہیں۔ اسی طرح ان کے بعد امام شافعی نے فقہ کے مسائل پر ”کتاب الام“ کے نام سے ایک مستقل کتاب بھی لکھی۔ امام محمد اور قاضی ابو یوسف وغیرہ نے امام ابو حنیفہ کی فقہ کو مرتب کیا۔ بعد میں آنے والے فقہاء نے اپنے آئمہ کرام کے فتاویٰ کو جمع کرنے کے لیے ضخیم کتابیں لکھیں، سابقہ فقہاء کی کتابوں کے حاشیے لکھے گئے، ان کی شروحات مرتب ہوئیں اور ان میں مذکورہ مسائل و دلائل کی

تخریج و تحقیق کی گئی۔ عصر حاضر میں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ چودہ سو سالہ اس عظیم تاریخی فقہی و علمی ذخیرے کو جدید اسلوب اور سہل انداز میں اختصار کے ساتھ اس طرح جمع کر دیا جائے کہ عامۃ الناس اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کو علم فقہ کے حصول میں کوئی رکاوٹ محسوس نہ ہو۔ اس مقصد کے لیے علماء کے سیمینارز و غیرہ کا انعقاد شروع ہوا جس میں مختلف مکاتب فکر کے علماء نے اس نقطہ نظر کو پیش کیا کہ علماء کی ایک کمیٹی ایسی ہونی چاہیے جو ایک ایسے موسوعہ کی تیاری کے لیے مل جل کر اجتماعی کوششیں کرے جو مطلوبہ مقاصد کو پورا کرنے والا ہو۔ 'نشرة تعريفية' کے مقالہ نگاران سیمینارز کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں:

أن أهم النداءات التي ترددت لانجاز هذا المشروع العلمي المبكر بالنسبة للفقهاء تمثل في النداء الصادر عن مؤتمر أسبوع الفقه الاسلامي في باريس ١٣٧٠هـ (١٩٥١م) واشترك فيه ثلثة من فقهاء العالم الاسلامي. فكان بين توصياته الدعوة إلى تأليف موسوعة فقهية تعرض فيها المعلومات الحقوقية الإسلامية وفقاً للأساليب الحديثة و الترتيب المعجمي. وفي ١٣٧٥هـ (١٩٥٦م) كانت بداية المحاولات الرسمية لإبراز هذا القرار التاريخي العالمي إلى حيز الواقع من قبل لجنة ملحقة بكلية الشريعة في جامعة دمشق مكونة بمرسوم جمهوري تم تعزيزه بعد الوحدة السورية المصرية بقرار جمهوري. فصدر عام ١٣٨١هـ (١٩٦١م) جزء يتضمن نماذج من بحوث الموسوعة لتلقى الملاحظات. كتبها فقهاء من البلدين ثم صدر عن الموسوعة بعدئذ في سورية بعض الأعمال التمهيدية كمعجم فقه ابن حزم ودليل مواطن البحث عن المصطلحات الفقهية. أما في مصر فإن فكرة الموسوعة التي احتضنتها وزارة الأوقاف عام ١٣٨١هـ (١٩٦١م) بين لجان المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية صدر أول أجزائها عام ١٣٨٦هـ وبلغت ٢٤ جزءاً ولا تزال في مصطلحات الهمة. (٢)

”فقہی اعتبار سے اس عظیم علمی منصوبے کی تکمیل کی خاطر ہونے والی کانفرنسوں میں سے سب سے اہم کانفرنس وہ ہے جو پیرس میں ١٣٧٠ھ یعنی ١٩٥١ء میں فقہ اسلامی کا ہفتہ کے نام سے منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں عالم اسلام کے فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے شرکت کی تھی۔ اس کانفرنس کی سفارشات میں سے ایک یہ بھی تھی کہ ایک ایسا موسوعہ تھبہ مدون کیا جائے جس میں جدید اور حروف جہی کی ترتیب پر اسلامی حقوق کے بارے میں معلومات ہوں۔ ١٣٧٥ھ یعنی ١٩٥٦ء میں اس عالمی تاریخی قرارداد کو علمی جامہ پہنانے کے لیے سرکاری سطح پر کوششوں کا آغاز ہوا اور جامعہ دمشق کے لاء کالج کی کمیٹی نے سرکاری اجازت کے ساتھ کام شروع کیا۔ ایک جمہوری قرارداد کے ذریعے شام و مصر کے اتحاد کے بعد یہ کمیٹی اور بھی مضبوط ہو گئی۔ ١٣٨١ھ یعنی ١٩٦١ء میں اس کمیٹی کی طرف سے ایک جلد شائع ہوئی جس میں موسوعہ کے چند مباحث بطور نمونہ شامل تھے۔ اس جلد کی تکمیل میں مصر و شام دونوں ممالک کے فقہاء نے حصہ لیا تھا۔ بعد ازاں شام میں موسوعہ سے متعلق ابتدائی کام شائع ہوا مثلاً فقہ ابن حزم کی تعجم اور فقہی اصطلاحات

کی تلاش کی فہرست۔ جہاں تک مصر کا معاملہ ہے تو ۱۳۸۱ھ یعنی ۱۹۶۱ء میں موسوعہ کی تیاری کی ذمہ داری وزارت اوقاف نے لی تھی۔ وزارت اوقاف کے تحت اسلامی امور کی اعلیٰ کمیٹیوں کی زیر نگرانی موسوعہ کی پہلی جلد ۱۳۸۶ء میں شائع ہوئی اور اس کے ۲۴ جزہ مکمل ہو گئے لیکن ابھی تک ہمزہ کی اصطلاحات بھی مکمل نہ ہوئی تھیں۔“

ڈاکٹر محمد رواں قلعہ جی لکھتے ہیں:

”آخر کار دمشق میں شریعت کالج کا قیام عمل میں آیا جس کے پرہیزگار افسران المسلمون کے مشہور رہنما ڈاکٹر مصطفیٰ سہابی مرحوم بنائے گئے۔ وہ اس میدان کے شہسوار تھے۔ ان کی غیر معمولی مساعی کی بدولت ۱۹۵۶ء میں حکومت شام کی طرف سے ایک سرکاری فرمان جاری ہوا جس کی رو سے شریعت کالج کو فقہ اسلامی کی ایک انسائیکلو پیڈیا تیار کرنے کا اختیار دیا گیا لیکن مالی وسائل کی قلت کی وجہ سے یہ نوخیز منصوبہ بار آور نہ ہو سکا اور سوائے اس کے کوئی قابل ذکر کام نہ ہو سکا کہ پروفیسر علامہ محمد الکتانی مرحوم کو ایک معجم جو صرف امام ابن حزم کی فقہ پر مشتمل تھی شائع کی گئی۔ پھر مصر و شام کے مابین اتحاد ہو گیا اور دونوں ملک ایک ہی جمہوریہ کی صورت اختیار کر گئے۔ اس زمانے میں قاہرہ میں امور اسلامی کی مجلس اعلیٰ قائم ہوئی اور فقہی انسائیکلو پیڈیا کی تیاری کی ذمہ داری اس مجلس کو سونپی گئی۔ دمشق کی انسائیکلو پیڈیا کمیٹی کے ساتھ بھی رابطہ قائم کیا گیا اور پھر مجلس اعلیٰ کے زیر اہتمام ایک وسیع بورڈ تشکیل دیا گیا جس میں دمشق کمیٹی کے ارکان کے ساتھ نئے مصری علماء کو بھی شامل کیا گیا۔ اس نے ایک انسائیکلو پیڈیا کی ترتیب شروع کی جس کا نام ’انسائیکلو پیڈیا جمال عبدالناصر فی الفقہ الاسلامی‘ رکھا گیا۔ جمال عبدالناصر کی موت کے بعد اس میں سے ’جمال عبدالناصر‘ کا نام حذف کر دیا گیا اور اس کا نام صرف ’انسائیکلو پیڈیا فقہ اسلامی‘ رہ گیا۔ اس کے اجزاء ابھی تک مسلسل شائع ہو رہے ہیں۔“ (۳)

دونوں اسلامی ممالک کی مشترکہ کوششوں کے باوجود یہ کوششیں بوجہ پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکیں۔ بعد ازاں وزارت اوقاف کویت نے اس عظیم علمی منصوبے کی تکمیل کا بیڑا اٹھایا۔ ’نشرة تعريفية‘ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

”وفی ۱۳۸۶ھ (۱۹۶۷م) ... احتضنت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية فی دولة الكويت هذا المشروع باعتبارہ من الفروض الکفائية التي ینم بها واجب تقدیم الفقہ بالصورة العصرية الداعية لتعلمه والميسرة للعمل به‘ ومثل ذلك لا بد من المبادرة إلى القيام به لاغتنام الفضل والآخر‘ وإسقاط المواخذة والمسؤولية عن الأمة كافة.“ (۴)

”۱۳۸۶ھ یعنی ۱۹۶۷ء میں... وزارت اوقاف و اسلامی امور کویت نے موسوعہ تھیبہ کی تیاری کے اس عظیم منصوبے کا بیڑا اٹھایا کیونکہ فقہ اسلامی کو عصری تقاضوں کے مطابق پیش کرنا تاکہ اس کو سیکھنا اور اس پر

عمل کرنا آسان ہو یہ ان فرائض کفایہ میں ہے جن کی ذمہ داری امت پر واجب ہے۔ بلاشبہ اس قسم کے واجبات کی ادائیگی میں جلدی کرنا ایک لازمی امر ہے تاکہ اجر و ثواب بھی حاصل ہو اور جمع امت سے مسودیت بھی ختم ہو۔“

موسوعة کے مؤلفین

موسوعة کے مؤلفین کی کوئی باقاعدہ فہرست کسی جگہ مذکور نہیں ہے۔ ڈاکٹر محمد رداس قلعہ جی نے اس موسوعة کی ابتدائی علمی کمیٹی کے اراکین اور صدر کا تعارف ایک جگہ کروایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”۱۹۶۵ء میں حکومت کویت نے انسائیکلو پیڈیا فقہ اسلامی کی تیاری میں سرگرمی دکھائی۔ اس منصوبے کے لئے مصطفیٰ الزرقاء کا انتخاب عمل میں آیا جو ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی مرحوم کے بعد دمشق کی انسائیکلو پیڈیا کمیٹی کے صدر بنے تھے۔ ان کے ساتھ چار دیگر اساتذہ کو بطور معاون مقرر کیا گیا جن کے اسمائے گرامی یہ ہیں: ڈاکٹر عبد الستار ابو نعدہ، پروفیسر ڈاکٹر محمد رداس قلعہ جی، پروفیسر سعدی ابو حبیب اور پروفیسر بسام اسطوائی۔“ (۵)

موسوعة کی تکمیل کے مراحل

وزارات اوقاف کویت کے زیر اہتمام جس عظیم علمی منصوبے کا آغاز کیا گیا تھا اس کی تکمیل کئی ایک مراحل میں ہوئی جو کہ درج ذیل ہیں:

﴿ پہلا مرحلہ ﴾

پہلا مرحلہ پانچ سال کے دورانیے پر مشتمل ہے۔ اس مرحلے میں فقہا المقارن کی معروف کتاب ”المفنی لابن قدامة“ سے فقہی اصطلاحات نکال کر ایک حجم تیار کی گئی اور اس کی روشنی میں ایک خطہ البحث (Synopsis) بنایا گیا۔ پچاس کے قریب مختلف موضوعات پر تحقیقی مقالات لکھوائے گئے جن میں تین مقالے ایک ابتدائی جلد میں شائع بھی ہوئے۔ یہ مرحلہ ۱۹۷۱ء تک جاری رہا۔ ”نشرة تعريفية“ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

”استمر العمل فی مشروع الموسوعة الفقهية فی دورته الأولى خمس سنوات تم فیها وضع الخطة وصنع معجم فقہی مستخلص من ”المفنی“ لابن قدامة الحنبلی وكتابة خمسين بحثاً متساوية فی الكمیة والتنوعیة نشر منها ثلاثة فی طبعة تمهيدیة لتلقى الملاحظات.“ (۶)

”موسوعة تھمہ کے پروگرام کے پہلے مرحلے میں کام تقریباً پانچ سال تک جاری رہا۔ اس دور میں ایک لائحہ عمل تیار کیا گیا اور ابن قدامة کی کتاب ”المفنی“ سے ایک فقہی ڈکشنری تیار کی گئی۔ علاوہ ازیں مختلف موضوعات پر پچاس کے قریب مختلف نوعیت و حجم کے مقالہ جات بھی لکھوائے گئے۔ ان میں سے تین

مقالہ جات تمہیدی کام میں تجربہ کے حصول کے لیے پیش کیے گئے۔“

﴿ دوسرا مرحلہ ﴾

۱۹۷۵ء میں ابتدائی کام کو سامنے رکھتے ہوئے پوری دنیا کے علماء و متخصصین فن سے رابطہ کیا گیا تاکہ اس منصوبے کو بہتر طور پر پایہ تکمیل تک پہنچایا جاسکے۔ آئندہ دو سالوں میں اس منصوبے کے حوالے سے مختلف لوگوں کی آراء جمع کی گئیں۔ جمع شدہ کام، تجاویز و آراء کام کے مختلف مراحل اور اس کے لیے کی جانے والی کوششوں اور بنیادی ضروریات کو سامنے رکھتے ہوئے ایک جامع رپورٹ تیار کی گئی اور ایک خاص طریقہ کار کے مطابق کام کو آگے بڑھانے کے لیے ایک قرارداد پاس کی گئی جس کے درج ذیل نکات اہم ہیں۔ 'نشرة تعريفية' کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

”تم صدر قرار استضافه و وافق ذلك إجراءات عديدة أهمها: الف- الاتصال ثانية بالجهات العلمية المعنية بالفقه والدراسات والشؤون الإسلامية التي قدمت مقترحاتها و وضعت إمكاناتها للشعاعون والعمل المشترك، وذلك لتحييد الطاقات العلمية التي تنسب إليها ب- اختيار تسعة نماذج أخرى من البحوث السابقة لنشرها في طبعة تمهيدية 'على نمط النماذج الثلاث المنشورة في الدورة الأولى' وذلك لتلقى المزيد من الملاحظات ولإعلام الفعلى عن استئناف المشروع.“ (۷)

”پھر موسوعہ پر بالفعل کام کرنے کی قرارداد جاری ہوئی۔ اس قرارداد میں متعدد اقدامات کی موافقت کی گئی جن میں سے اہم ترین ہیں: [۱] فقہ تحقیق اور اسلامی امور میں مشغول ان علمی اداروں سے فوری رابطہ کرنا جنہوں نے موسوعہ کی تیاری میں تجاویز اور ممکنہ تعاون و اشتراک کی یقین دہانی کروائی تھی۔ اس کام کا مقصد ان علمی قوتوں کو ایک جگہ اکٹھا کرنا تھا جو موسوعہ کی تیاری میں دلچسپی رکھتی تھیں۔ [۲] علاوہ ان میں سابقہ تحقیقی مقالہ جات میں سے ۹ مقالات کو منتخب کرتے ہوئے تمہید کے طور پر پہلے مرحلے میں جاری کردہ تین مقالات ہی کے منہج پر شائع کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ یہ کام بھی اس لیے کیا گیا تاکہ مزید تجربے وصول ہوں اور موسوعہ کی تیاری کے پروگرام کے جاری کرنے کی بالفعل خبر بھی جاری ہو جائے۔“

﴿ تیسرا مرحلہ ﴾

اس مرحلے میں موسوعہ چھپنے کی تیاری کے لیے یکم مارچ ۱۹۷۷ء کو جاری ہونے والے ایک وزارتی آرڈر: ۸/۷۷ کے نتیجے میں ایک کمیٹی قائم کی گئی جو 'وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية' حکومت کے تابع تھی۔ اس کمیٹی میں وزارت اوقاف کے انتظامی امور سے متعلق آٹھ افراد شامل تھے جبکہ ان کے علاوہ ماہرین فقہ و قانون کی ایک جماعت بھی اس کمیٹی کا حصہ تھی۔ اس تاریخ سے اس کمیٹی کے اجلاس مسلسل ہوتے رہے تاکہ سابقہ کام کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے اہداف کی طرف پیش قدمی کی جائے۔ اس دوران چند ایک تجاویز پاس کی گئیں جو درج ذیل ہیں:

الف۔ وضع خطة منقحة للكتابة، وخطط أخرى علمية لأعمال الموسوعة لضمان الجودة والتنسيق. ب۔ الإفادة من رصيد الدورة السابقة بتبني ما أمكن منه بعد إخضاعه للدراسة أولية لتقويمه ومطابقته للخطة المنقحة. (۸)

”الف: موسوعة کی تیاری کے لیے کافی چھان بینک کے بعد ایک لائحہ عمل تیار کیا گیا۔ علاوہ ازیں موسوعة کی عمدگی اور یکسانیت کے لیے کئی ایک دوسرے علمی لائحہ عمل بھی تیار کیے گئے۔ جب اس کے علاوہ سابقہ مرحلے کے علمی سرمایے سے ممکن حد تک فائدہ اٹھایا گیا اور اس کو تنقیح شدہ لائحہ عمل کے مطابق ڈھالنے اور اس کی درستگی کے لیے اس کو پہلی مرتبہ کے مطالعے کے طور پر تیار کیا گیا۔“

موسوعة کے اہداف

موسوعة فقہیہ کی تالیف کے اہداف میں سے ایک بڑا ہدف فقہ اسلامی کے تاریخی ذخیرے سے مختلف موضوعات کے تحت جدید اسلوب میں گہرائی اور پختگی کے ساتھ مستند معلومات فراہم کرنا ہے۔ فقہ اسلامی کا قدیم ذخیرہ قدیم و پیچیدہ اسلوب میں فقہی کتب میں موجود ہے۔ بعض اوقات ایک ہی کتاب پر اس قدر حواشی اور تعلیقات ہوتی ہیں کہ اصل کتاب کی تلاش مشکل ہو جاتی ہے۔ تالیف کے معاصر قواعد و اسالیب بالکل مختلف اور آسان فہم ہیں لہذا یہ وقت کی ایک اہم ضرورت ہے کہ قدیم فقہاء کے فقہی و علمی کام کو جدید اسلوب میں ڈھال کر جدید انسان کی اس تک رسائی کو بہل بنایا جائے۔

موسوعة کی تیاری میں مختلف موضوعات سے متعلق ماہرین سے مقالات لکھوائے جاتے ہیں جس سے علماء و اسکالرز حضرات کو بھی قضاء، قانون سازی، ہائر ایجوکیشن اور فقہی ذخیرے کے احیاء (Renaissance) کے بہترین مواقع میسر آتے ہیں اور اپنی خوابیدہ صلاحیتوں کو پروان چڑھانے کا موقع ملتا ہے۔

موسوعة کے اہداف میں سے ایک اہم ہدف شریعت اسلامیہ کے احکامات سے واقفیت کے لیے ایک فوری و آسان رستہ فراہم کرنا ہے تاکہ طالبان دین، عوام الناس، وکلاء اور جج حضرات کے لیے دینی و فقہی اصطلاحات کے بارے میں فوری و مستند معلومات حاصل کرنے کا کوئی جامع مصدر متعین ہو جائے۔

موسوعة کا منہج

موسوعة کی تیاری سے پہلے کام کے طریقے کی وضاحت بہت ضروری تھی اس لیے یہ کوشش کی گئی تھی کہ موسوعة کے خطہ انچٹ (Synopsis) میں منہج و طریق تحقیق کی وضاحت بھی ہو جائے۔ موسوعة کے منہج پر گفتگو کرنے کے لیے ہم نے اس کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

۱۔ موسوعة کی ترتیب

موسوعة کے منہج میں بنیادی چیز یہ ہے کہ اس کو حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کیا گیا ہے تاکہ اس سے استفادہ کرنے میں لوگوں کو آسانی رہے۔ موسوعة فقہیہ کے مقدمہ میں ہے:

”موسوعة میں معلومات کو اصطلاحات (وہ عنوانی الفاظ جو اپنے خاص علمی مدلول پر دلالت کرتے ہوں) کی صورت میں حروف چمبی کی ترتیب پر پیش کیا گیا ہے۔ اس اسلوب سے موسوعہ کے اہم خصائص اور ترتیب کی سہولت و استحکام جیسے مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ اس اسلوب سے وہ اضطراب بھی ختم ہو جاتا ہے جو قدیم مؤلفین کو بہت سے ایسے فقہی مسائل کے صحیح موقع و محل کی تعیین کے بارے میں پیدا ہوتا تھا جو ایک سے زائد ابواب کے تحت نقل ہو سکتے تھے۔ بلکہ بعض اوقات تو ایک ہی مذہب یا مختلف مذاہب میں نفس ابواب کی ترتیب میں اختلاف ہو جاتا تھا۔ حروف چمبی کی ترتیب کا التزام اس قسم کے جمع اضطرابات کو ختم کر دیتا ہے۔“ (۹)

II۔ اصطلاحات فقہیہ کی تصنیف کا طریقہ کار

اصطلاحات سے مراد وہ الفاظ ہیں کہ جن کے بارے میں تمام فقہاء یا ان کی ایک جماعت کا اتفاق ہو گیا ہو کہ جب بھی ہم یہ لفظ بولیں گے تو اس کا یہ معنی مراد ہوگا۔ اصطلاحی مفہوم عموماً کسی لفظ کے لغوی معنی سے زائد ہوتا ہے یا بعض اوقات ایک مشترک لفظ کے کئی معانی میں سے ایک معنی کو مراد لے لیا جاتا ہے یہ بھی اصطلاحی معنی کہلاتا ہے۔ موسوعہ میں موجود فقہی اصطلاحات کو تین طرح سے تقسیم کرتے ہوئے ان کی فہرست مرتب کی گئی ہے جو درج ذیل ہیں:

یہ وہ اصطلاحات ہیں کہ جن کے بارے میں تفصیلی معلومات موسوعہ میں موجود ہیں۔ ان کو بنیادی اصطلاحات کا نام دیا گیا ہے۔ یہی وہ اصطلاحات ہیں جو متعلقہ موضوع کے بارے میں معلومات اپنے تحت جمع کرتی ہیں۔ ان اصطلاحات کا تذکرہ کرتے وقت ان کے مواد کے حجم کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ جس قدر مناسب معلومات اس موضوع کے حوالے سے جمع کی جاسکتی ہیں ان کو جمع کر دیا جاتا ہے۔ عموماً یہ اصطلاحات مصدر کے عنوان پر مرتب کی جاتی ہیں۔ موسوعہ فقہیہ کے مقدمہ میں ہے:

”جہاں تک کسی موضوع سے متعلق مختلف الفاظ میں کسی ایسے لفظ کے انتخاب کا معاملہ ہے کہ جس کے ساتھ اس موضوع سے متعلق جمیع معلومات تفصیل سے مربوط ہو سکیں تو وہ مفرد اور مصدر ہونا چاہیے جیسا کہ حج، بیع اور شرکت کے الفاظ ہیں۔ بعض اوقات اصطلاح کسی چیز یا ذات کے نام سے ہوتی ہے، کوئی بھی اصطلاح مفرد یا مصدر سے کسی دوسرے وصف یا جمع کی طرف صرف اسی صورت پھیری جائے گی جبکہ وہ فقہاء کے غالب استعمالات میں ہو۔ یا اس اصطلاح سے جو خاص معنی و مفہوم مراد ہے وہ مصدر یا مفرد سے حاصل نہ ہوتا ہو جیسا کہ شہید اور ایمان کے الفاظ ہیں۔ اگر کسی ایک بنیادی اصطلاح میں ایک چیز کی تفصیل آگئی ہے تو ضرورت کے تحت کسی دوسری بنیادی اصطلاح کے ذیل میں بھی یہی تفصیل بیان کی جاسکتی ہے جیسا کہ باہمی معاہدے کی شرائط اور اہلیت تکلیف کی مثال ہے۔ اسی طرح اگر ایک اصطلاح اس قدر جامع ہے کہ وہ ایک سے زائد اصطلاحات کو شامل ہے مثلاً عقد یا معاوضہ تو اس کے بیان کا اسلوب بھی ایسا ہو سکتا ہے۔“ (۱۰)

یہ وہ اصطلاحات ہیں جن کو اجمالاً بیان کیا گیا ہے۔ ان کو ثانوی اصطلاحات کا نام دیا گیا ہے۔ ان اصطلاحات کی لغوی و

شرعی تعریف بیان کی جاتی ہے ان کا اپنے مترادف الفاظ سے فرق بیان کیا جاتا ہے پھر ان کے حکم پر مختصراً روشنی ڈالی جاتی ہے اور ان سے متعلق احکام شرعیہ اور فقہی مسائل کا تذکرہ اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ موسوعہ فقہیہ کے مقدمہ میں ہے:

”ان سے مراد وہ اصطلاحات ہیں جو جلد اور فوری حوالے کے طور پر مجمل بیان کی صورت میں جمع کی گئی ہوں۔ دلائل مصادر اور رجحانات کا ذکر کیے بغیر ان اصطلاحات میں ان کی لغوی و شرعی تعریف ان اصطلاحات کا اپنے مترادفات سے فرق ان کا اجمالی حکم ان اصطلاحات سے متعلقہ شرعی احکام اور فقہی مسائل کی طرف اشارات بھی بعض اوقات اس بحث میں شامل ہوتے ہیں۔ ان اصطلاحات کے ذیل میں بیان شدہ عناصر کے ذریعے ایک قاری موسوعہ کی ان دوسری اصطلاحات یا صفحات تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں متعلقہ تفصیلات شرح وسط سے موجود ہوتی ہیں۔“ (۱۱)

پسری قسم کی اصطلاحات کو مترادف اصطلاحات کا نام دیا گیا ہے۔ ان اصطلاحات کے ذیل میں کوئی معلومات بیان نہیں ہوتیں بلکہ متعلقہ معلومات کی طرف اشارہ موجود ہوتا ہے۔ موسوعہ فقہیہ کے مقدمہ میں ہے:

”یہ وہ اصطلاحات ہیں جو مجرد یہ بتلانے کے لیے لائی گئی ہیں کہ فلاں موضوع پر بحث فلاں جگہ موجود ہے۔ یہ اصطلاحات بنیادی یا تبدیلی شدہ الفاظ کی دلالت کی روشنی میں مترادفات کے قبیل سے ہوتی ہیں جیسا کہ ’مضاربت‘ کے ساتھ ’قراض‘ اور ’چارہ‘ کے ساتھ ’کراء‘ کی اصطلاح موجود ہے۔ ان اصطلاحات میں موسوعہ کی اصطلاحات کے مقام بحث کے بیان پر ہی اکتفاء کیا جاتا ہے۔ مثلاً قراض کی اصطلاح کی جگہ لکھا ہوگا: مضاربت کے لفظ کو دیکھیں۔ اس کے علاوہ اس اصطلاح کے تحت کوئی بیان موجود نہ ہوگا تا کہ تکرار لفظی نہ ہو۔“ (۱۲)

۱۱۔ فقہی مسائل کے بیان کا طریقہ کار

فقہی مسائل کے بیان میں ایک خاص طریقہ کار اختیار کیا گیا ہے جس کو فقہی رجحانات کا نام دیا گیا ہے۔ ’منشورۃ تعریفیہ‘ کے مقالہ نگار اس طریقہ کار کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس منتخب طریقہ کار میں ایک ہی مسئلہ کے ذیل میں متعدد آراء کو بیان کیا جاتا ہے۔ ایک مسئلے کے تحت ہر فقہی رجحان کے ذیل میں ایک یا ایک سے زائد مذاہب کی آراء نقل کی جاتی ہیں۔ اگر ایک ہی مذہب میں ایک سے زائد آراء ہوں تو مناسب فقہی رجحانات کے ذیل میں ان مذہبی آراء کو مختلف روایات کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے۔ جمہور کے فقہی رجحان کو پہلے بیان کیا جاتا ہے سوائے اس کے کہ بیان کا منطقی اسلوب اس کے خلاف بیان کرنے کا متقاضی ہو مثلاً کسی ایسے فقہی رجحان کو پہلے بیان کرنا جو اپنی شرح وسط اور تفصیل و ترکیب کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہو یا کسی ایسے فقہی رجحان کو مقدم کرنا جس پر مابعد کے رجحانات کی تفہیم منحصر ہو۔ یہ بات واضح رہے کہ اس اسلوب بیان کے ذریعے ہر مذہب کے بیان سے پیدا شدہ

تکرار اور نفس مسئلہ اور جہاں اس کے دلائل سے پیدا ہونے والے تکرار سے بچا جاسکتا ہے۔“ (۱۳)

۱۷۔ موسوعہ کے مصادر و مراجع

موسوعہ کے مصادر و مراجع میں ان قدیم کتب فقہ کو بنیاد بنایا گیا ہے جو اصحاب مذہب کے ہاں بھی معروف ہوں۔ موسوعہ فقہیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

”موسوعہ کے مصادر و مراجع قدیم کتب فقہ ہیں جو اصحاب مذہب کے مابین متداول ہیں۔ انہوں نے ان کتب فقہ کی شروح و حواشی لکھ کر ان کی خدمت کی اور ان میں موجود اقوال کا یا تو انکار کیا یا مقید کیا یا اقرار و تسلیم کی راہ اختیار کی۔ یہ کتابیں ہمارا فقہی ورثہ ہیں جو اپنے اسلوب تالیف کے پہلو سے جدید تحقیقات سے مختلف ہے۔ قدیم و جدید اسلوب میں حد فاصل تیرہویں صدی ہجری کا اخیر ہے۔ بعض کتب فقہ کے علاوہ دوسری کتب شریعت، خصوصاً جن کو فقہ سلف صالحین سے نسبت ہو، کو بھی ضرورت کے وقت بطور مرجع بیان کیا جاتا ہے مثلاً: کتب تفسیر اور احکام القرآن کی کتابیں یا احادیث کی شروح اور احکام الحدیث کی کتب وغیرہ۔ یہ تو ہے علاوہ ازیں فقہی مصادر سے استفادہ کرتے وقت صرف مطبوع کتب کو مد نظر نہیں رکھا جاتا بلکہ یہ استفادہ ان مخطوطات سے بھی ہوتا ہے جو دنیا کی مختلف لائبریریوں میں مانیکر و قلم کی صورت میں دستیاب ہوں۔“ (۱۴)

۷۔ دلائل اور ان کی تخریج

موسوعہ میں مختلف فقہی مذاہب و آراء کو بیان کرتے ہوئے دلائل سے بھی مزین کیا گیا ہے۔ احادیث کی تخریج کی گئی ہے اور ان پر حکم بھی لگایا گیا ہے۔ موسوعہ فقہیہ کے مقالہ نگار لکھتے ہیں:

”اس موسوعہ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں وارد شدہ احکامات عقلی اور نقلی دلائل سے مزین ہیں۔ احکام کے دلائل کتاب و سنت، اجماع و قیاس اور دوسرے مصادر احکام سے نقل کیے جاتے ہیں، چاہے وہ مختلف فیر ہی کیوں نہ ہوں۔ احادیث کی تخریج اور ان کے درجے کے بیان اور روایت کو اصول حدیث کی روشنی میں ثابت شدہ درجے کے مطابق بیان کا بھی التزام کیا جاتا ہے۔ اگر کسی فقہی مصدر سے منقول حدیث کا کوئی لفظ کسی ایک یا معروف روایت کے خلاف ہو یا وہ روایت معتبر مردی ہو اور بعض اوقات وہ ثابت بھی نہیں ہوتی تو ایسی تمام صورتوں میں اس کے متبادل کوئی ثابت شدہ حدیث بیان کر دی جاتی ہے اگر تو وہ میسر ہو۔“ (۱۵)

موسوعہ کی کچھ اضافی خصوصیات

موسوعہ قدیم فقہی مسائل ان کے اختلافات و دلائل کو بیان کرنے کے کچھ اضافی خصوصیات سے بھی مزین ہے۔ جیسا کہ:

..... اعلام کے تراجم

ہر جلد کے آخر میں اس میں مذکور فقہاء کے تراجم بھی بیان کیے گئے ہیں۔ ان تراجم میں فقہاء کے مختصر حالات ان کے علمی سرے اور تالیفات کا تذکرہ ہوتا ہے۔ اگر کسی جلد میں کسی فقیہ کا نام دوبارہ آجائے تو اس کے ترجمے کے لیے سابقہ ماخذ کی طرف

اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

..... اصول الفقہ اور اس کے توابع

موسوۃ میں جا بجا بجدی ترتیب کے مطابق اصول فقہ کی اصطلاحات کو بھی شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں مترادف علوم مثلاً: فقہ، اصول فقہ، قواعد فقہیہ اور اشباہ و نظائر کے باہمی فرق کو بھی بیان کیا گیا ہے تاکہ فقہ کے دلائل سمجھنے میں کوئی مشکل ور کاوٹ پیش نہ آئے۔

..... جدید مسائل

ان سے مراد ایسے مسائل ہیں جو حالات و واقعات کی تبدیلی سے پیدا ہوئے ہیں اور قدیم فقہی ذخیرے میں ان کے بارے میں کوئی رائے مروی نہیں ہے۔ ایسے مسائل کا شرعی حکم بیان کرتے وقت قدیم و جدید فقہی مصادر کے علاوہ مختلف فقہی کافرنسوں میں تحقیقی مقالات پڑھنے والے محققین کی آراء سے بھی استفادہ کیا جاتا ہے۔

..... غریب لغت فقہ

فقہ اور فقہی مسائل سے متعلقہ اصطلاحات کا فقہاء کے ہاں اتفاق اور مختلف فیہ معنی و مفہوم بھی جا بجا موسوۃ میں واضح کیا گیا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے مختلف مذاہب کے علماء کی طرف سے اصطلاحات کی وضاحت میں لکھی جانے والی کتب سے استفادہ کیا گیا ہے جیسا کہ امام نسفی حنفی کی کتاب 'طلبة الطلبة' امام ابن ماجہ مالکی کی 'تنبیہ الطالب' امام ازہری شافعی کی 'الزاهر' امام یعلیٰ حنبلی کی 'المطلع' ہے۔

موسوۃ کے بعض نقص

بعض علماء نے موسوۃ میں موجود چند ایک نقص کی طرف بھی رہنمائی کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ انسانی کام جس قدر رحمت اور اجتماعیت سے ہی کیوں نہ کیا جائے اس میں پھر بھی بہتری کی گنجائش رہتی ہے جسے آنے والے وقتوں میں بہتر سے بہتر بنایا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر محمد رسالہ قلعہ جی، مصر اور کویت کے انسائیکلو پیڈیا کے بارے میں لکھتے ہیں:

"مذکورہ بالا دونوں انسائیکلو پیڈیا کے اندر ہمیں یہ کمی محسوس ہوئی ہے کہ ان میں صرف ذیل کے آٹھ فقہی مکاتب کو نمائندگی دی گئی ہے: حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، زیدی، اثنا عشری، اباضی اور ظاہری۔ ان آٹھ مسائل کو منتخب کرنے کی وجہ غالباً یہ تھی کہ یہ مسائل مدون شکل میں موجود ہیں اور ان کے تاخذ تک رسائی آسان ہے جبکہ صحابہ کرام، تابعین اور وہ آئمہ جن کی فقہ مدون نہیں ہے مثلاً لیث بن سعد اور امام اوزاعی وغیرہ تو ان کے فقہی نظریات کو ان مجموعوں میں شامل نہیں کیا گیا۔ حالانکہ ان کے نظریات کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ لہذا یہ کہنا بے جا ہوگا کہ یہ دونوں انسائیکلو پیڈیا پوری اسلامی فقہ کی نمائندگی نہیں کرتے۔ بلکہ فقہ کا وہ حصہ ان کی زینت بن سکا ہے جو پہلے سے مرتب و مدون شکل میں موجود ہے۔" (۱۶)

ڈاکٹر محمد رسالہ قلعہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ: فقہ تابعین اور فقہ صحابہ کو مدون کرنا ایک مشکل کام ضرور ہے لیکن ناممکن نہیں۔

اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ جس قدر اہمیت آئندہ اربعہ کی فقہ کو حاصل ہے اس سے کئی گنا قیمتی و علمی فقہی ذخیرہ خلفائے راشدین کی ان فقہی آراء و عدالتی فیصلوں میں پنہاں ہے جو انہوں نے اپنی خلافت کے دوران جاری کیے۔ لہذا ایک فقہی موسوعہ میں یہ بنیادی خصوصیت ہونی چاہیے کہ اس میں خیر القرون کے فقہاء یعنی صحابہ و تابعین کی فقہ کا تذکرہ کیا جائے۔

ڈاکٹر محمد داس قلعہ جی ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”کویت کے فقہی انسائیکلو پیڈیا کے جوازا اب تک چھپے ہیں ان میں بھی صحابہ و تابعین کے مذاہب کو شامل نہیں کیا گیا۔ ان دونوں انسائیکلو پیڈیا کے مرتبین نے یہ طریقہ غالباً اس لیے اختیار کیا کہ اس میں انہیں کوئی زیادہ مشقت اور وقت ریزی کی ضرورت پیش نہ آئے۔ گویا جو چیز کھل اہل اصول تھی وہ لے لی اور جو محنت طلب تھی اسے چھوڑ دیا اور مبروہ محنت کے بجائے جلد بازی کو ترجیح دی۔ میں نے ایک فاضل مرتب سے جو ان دونوں انسائیکلو پیڈیا میں شامل رہے ہیں جب اس موضوع پر بحث کی اور صحابہ کرام اور تابعین کے اجتہادات کو پیش کرنے کی ضرورت پر زور دیا تو فرمانے لگے: کہ یہ کام تو ایسے طوقانی سمندر میں اترنے کے مترادف ہے جو نہایت گہرا اور تاریک ہو۔ اس کے اوپر ایک موج چھائی ہو، اس پر ایک اور موج اور اس کے اوپر بادل گویا تاریکی پر تاریکی مسلط ہو۔ علاوہ ازیں یہ وہ ہم ہے کہ زندگی ختم ہو جائے اور یہ ختم نہ ہو۔“ (۱۷)

اللہ کی توفیق سے ڈاکٹر قلعہ جی نے اس موضوع پر کافی علمی کام کیا ہے۔ فقہ صحابہ و تابعین پر ان کے کئی ایک موسوعات موجود ہیں جن کے اردو تراجم بھی ’ادارہ معارف اسلامی‘ منصورہ کے تحت شائع ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر قلعہ جی کے معروف فقہی موسوعات میں فقہ حضرت ابو بکر، فقہ حضرت عمر، فقہ حضرت عثمان، فقہ حضرت علی، فقہ حضرت عبداللہ بن مسعود، فقہ حضرت عبداللہ بن عباس، فقہ حضرت عبداللہ بن عمر اور فقہ حضرت حسن بصری اور فقہ حضرت سفیان ثوری وغیرہ شامل ہیں۔

مصادر و مراجع

۱۔ نشرہ تعریفیہ، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ۱۳۱۸ھ، ص ۱۰

۲۔ نشرہ تعریفیہ، ص ۸۷

۳۔ محمد داس قلعہ جی، ڈاکٹر محمد داس قلعہ جی، ادارہ معارف اسلامی، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۸۸

۴۔ نشرہ تعریفیہ، ص ۸۷

۵۔ فقہ حضرت عمر، ص ۹

۶۔ نشرہ تعریفیہ، ص ۸

۷۔ ایضاً، ص ۸۸

۸۔ ایضاً، ص ۹

۹۔ مجموعة من العلياء، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت،

۱۳۲۷ھ، ج ۱، ص ۶۳

۱۰۔ الموسوعة الفقهية الكويتية، ص ۶۵، ۶۶

۱۱۔ ایضاً، ص ۶۶

۱۲۔ ایضاً، ص ۶۷

۱۳۔ نشرہ تعریفیہ، ص ۱۵، ۱۶

۱۴۔ الموسوعة الفقهية، ۱/ ۷۰

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ حضرت عمر، ص ۱۰

۱۷۔ ایضاً، ص ۱۱

اتحاد امت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے سدباب کے لیے چند تجاویز

(بحوالہ پاکستان)

محمد یونس خالد

(ریسرچ اسکالرشپ قرآن و سنہ، جامعہ کراچی)

Abstract :

It is said that unity is strength, and united we stand divided we fall. No doubt, it is a fact that unity and consensus has a miraculous role in organization and development of a nation. There are so many moral stories behind these proverbs, which are common and known by everyone. In perspective of numerous verses of the Holy Quran and the ahadith of the Holy prophet (pbuh) relevant to this topic, the importance and significance of the unity of Muslim Ummah is quite clear. But when we take an overview of the unity of Muslim Ummah at present time, we observe that Muslim world is facing numerous serious issues and problems. Muslim world is scattered and dispersed geographically, politically and spiritually, while they have common ground to get together and to be united. And all the Muslims of the world can get together on this common ground of Ummah.

If we observe and analyze the plight and worst condition of the Muslim world, we come to know about some fundamental reasons which caused this current situation. This analytical study of Muslim world will give us understanding about the obstacles in the unity of Muslim Ummah. When we study the matter, we find two kinds of reasons e.g. internal reasons and external reasons.

Pakistani society is facing so many problems at present time, internally and externally as well, like law and order situation, sectarian hatred and prejudices, terrorism, extremism, lack of energy resources, corruption, lack of good governance and conspiracy of hatred, creed prejudices and religious intolerance. This sectarian hatred, sectarian prejudices and religious intolerance is responsible of breaking society into many pieces.

اتحاد امت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے سدباب کے لیے چند تجاویز

In this article I have attempted to present an analytical study on Pakistani society, the root causes of the conflicts and disunity in it and of Muslim ummah at large. Moreover an attempt is made to present reasonable solutions of it.

Key Words : Muslim Ummah, Sectarian Hatred, Conflicts, Extremism, Prejudices

اتحاد امت کا موضوع آج کے دور کے اہم موضوعات میں سے ایک ہے، جس کے حصول کی خاطر ہر ذی شعور مسلمان اپنی بساط کے مطابق جدوجہد کرنی چاہیے۔ یہ موضوع اپنے اندر ایک کشش رکھتا ہے لیکن تمام دلچسپی کے باوجود یہ وہ عقاید پرندہ ہے جس کے وجود کا فی الحال تصور ہی کیا جاسکتا ہے۔ اتحاد امت سے مراد امت مسلمہ کا داخلی طور پر تمام سیاسی، سماجی، جغرافیائی، مسلکی اور رنگ و نسل کے تحولات کے باوجود ایک ملی پلیٹ فارم پر باہم متحد اور یکجا ہونا ہے۔ کسی بھی سطح کے اختلاف کی صورت میں صبر و تحمل، بالغ نظری اور برداشت کا مظاہرہ کرتے ہوئے امت مسلمہ کے اجتماعی مفاد کو فوقیت دینا ہے۔ یہ حقیقت اہل نظر سے مخفی نہیں کہ امت میں سیاسی اور علمی کھجائے نظر کے اختلافات جو آج اپنے عروج کو پہنچ چکے ہیں۔

سیاسی اختلافات کا ظہور پہلی صدی سے ہی ہو گیا تھا جب کہ بعض علمی اختلافات خود محمد نبوی ﷺ میں بھی پیش آئے اور بعد میں بھی پیش آتے رہے۔ دونوں سطحوں کے یہ اختلافات آج بھی مسلم امہ میں موجود ہیں۔

بہر حال امت میں سیاسی اور علمی دونوں سطح کے اختلافات رہے ہیں، ان اختلافات کی صورت میں امت کے لئے ہدایت کی واحد سبیل صحابہ کرام کا راستہ ہے۔ صحابہ کرامؓ میں باہمی عزت و احترام کا دور دورہ رہا۔ انہوں نے کبھی بھی ان اختلافات کی وجہ سے ایک دوسرے پر گمراہی کے الزامات نہیں لگائے۔ عصر حاضر میں امت مسلمہ ہر سطح کے اختلافات و تنازعات سے دوچار ہے۔ مضمون میں کوشش کی گئی ہے کہ امت کے مذہبی و مسلکی اختلافات کے متحارب دھڑوں کے رویوں کا جائزہ لیا جائے اور قرآن و حکمت کے تناظر میں اتحاد کی اہمیت کو اجاگر کیا جائے،

در ساتھ ہی ان اختلافات و تنازعات سے نمٹنے کے لئے تجاویز پیش کی جائیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ مسلم امہ اس وقت مختلف مکاتب فکر اور مختلف مذاہب میں منقسم ہے، ہر مسلک دوسرے کو فطرتاً قرار دیتا ہے اور ہر مکتب فکر دوسرے کی تذلیل کو اپنا مقصد حیات بنایا ہوا ہے۔ بات یہیں پر آ کر نہیں رکھتی بلکہ دوسرے کو فطرتاً قرار دینے کے بعد اس کی جان، مال اور عزت کو اپنے لیے حلال قرار دینے کی پوری کوشش کی جاتی ہے۔ جس کے نتیجے میں انتشار و فتنہ، نفرت و عداوت اور دشمنی کی ایک کیفیت ہے جو عالم اسلام میں چار سو سال پہلے ہوئی ہے اور ختم ہونے کا نام نہیں لیتی۔

تمام مذاہب فکر ایک ہی سرچشمہ (قرآن) کے مختلف مظاہر ہیں۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ تمام مذاہب فکر قرآن مجید کے ذریعہ سایہ شفق ہو جائیں اور اللہ کی رسی (قرآن مجید) کو مضبوطی سے تھام لیں اور اس کی روشنی میں ایک ایسا لائحہ عمل تیار کریں جس پر تمام امت کا اتفاق ہو، یعنی ایسا خیال حقیقت پسندی اور نیک نیتی پر مبنی ہے۔

جب تمام مذاہب فکر کے سامنے اتحاد امت کا مطالبہ رکھا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آپ کو فخر امت کے عظیم

اتحاد امت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے سد باب کے لیے چند تجاویز

تتاو درخت کا حصہ تصور کریں اور دوسروں کو بھی اس عظیم درخت کا حصہ خیال کرنے پر آمادہ کریں۔ یقیناً امت مسلمہ وہ شجرہ طیبہ ہے جس کی جڑیں زمین کی اتھار گہرائیوں میں اترتی ہوئی ہیں اور شاخیں آسمان کی بلندیوں تک پھیلی ہوئی ہیں۔ تتاو اور گھنے درخت کی شاخیں بے شمار ہوتی ہیں اور تمام شاخوں سے مل کر پورا درخت وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح امت مسلمہ ہے جو ایک شجر طیبہ ہے۔ شاخیں مختلف ہوتی ہیں تاہم ان تمام پر درخت کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ یہی مثال امت مسلمہ کے مختلف مسالک کی سمجھنی چاہیے۔

یہاں یہ سوال ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے کہ جب اللہ ایک، رسول ایک، قرآن ایک اور دین ایک ہے تو بہت سارے مسالک و مکاتب فکر کے وجود میں آنے کا کیا جواز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسلمانوں کے یہ مختلف مسالک بعض نصوص کے ان ترمیمات پر قائم ہیں۔ اس لیے مسلمانوں کے مختلف مذاہب و مسالک کا وجود شرعی چلک اور تنوع کا مظہر ہے۔ البتہ ان مذاہب و مسالک کی بنیاد پر باہمی عداوت، نفرت و انتشار اور لڑائی جھگڑے اختلاف کے اصول و آداب کی کھلی خلاف ورزی کا نتیجہ ہیں۔

خلاصہ اس بحث کا یہ نکلتا ہے کہ اتحاد امت کا مطلب اسلام کی چوکت پر سر رکھنے کے بعد فکری طور پر امت کے اجتماعی مفاد کو فوٹ دینے کی کوشش کی جائے۔ مذاہب و مسالک کو فرقہ بننا کر اس کو ایسا خول نہ چڑھایا جائے جس کے اندر گھسنے کے بعد باہر جھانکنا نصیب نہ ہو اور حق کو اپنے اس خود ساختہ خول تک محدود سمجھ کر اس سے باہر کے سب لوگوں کو گمراہ تصور کیا جائے۔ اپنے آپ کو مسلک کی طرف منسوب کرنے کے بجائے حکم الہی کے مطابق دین اسلام کی طرف منسوب کیا جائے اس بات کی طرف اشارہ قرآن کریم نے یوں کیا ہے:

”ملة ابيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل و لهي هذا“ ۱۔

ترجمہ: ”تمہارے باپ ابراہیم کی ملت، جس نے تم کو مسلم کہہ کر پکارا ہے، اس سے پہلے بھی اور اس قرآن میں بھی۔“

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی طرف منسوب کر کے فرمایا کہ انہوں نے اس امت کو مسلم امہ کہا ہے، چنانچہ مسلم ہونا ایک صفاتی نام ہے جو مسلمین (مسلمانوں) کے ہر مسلک و مذہب کو اپنانا چاہیے۔ اور اپنے آپ کو فرقوں یا مسالک کے ناموں (بریلوی، دیوبندی، شیعہ، اہل حدیث وغیرہ) کی طرف منسوب کرنے سے اجتناب کرنا ہے کیوں کہ قرآن کی رو سے ایسا کرنا شرک ہے اور اس سے امت میں انتشار بھی پیدا ہوتا ہے۔ اب ہمیں کرنا یہ چاہیے کہ امت کے اجتماعی مفاد کے لیے مسلکی اختلافات کو ایک طرف رکھ کر ایک دوسرے کے ہاتھوں میں ہاتھ ڈال کر کھڑے ہوں اور اپنے سے مختلف نکتہ نظر کا احترام کریں۔ اگر اپنے مسلک کا نکتہ نظر یا اپنے نقطہ نظر کی دلیل بیان کرنا ہو تو علمی، تحقیقی اور اخلاقی اسلوب میں بات کی جائے۔ اسی طرح دوسرے کو بھی اپنی دلیل اور اپنے موقف کو بیان کرنے کا پورا حق دیا جائے۔ اس مرحلے میں اپنے دل و دماغ کے درپچوں کو کھلا رکھنا چاہیے۔ اپنی دلیل کو بیان کرتے ہوئے شہرت لب و لہجہ اور عزت و احترام والا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ ناشائستہ لب و لہجہ، توہین و تحقیک اور دوسروں کی دل آزاری سے ہر ممکن اجتناب کرنا چاہیے۔ ان اختلافات کی بنا پر نفرت و تعصب اور حسد و دشمنی یا مختلف فکر کے لوگوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کے درپے ہونے سے ہر ممکن اجتناب کرنا چاہیے۔

اتحاد امت کی ضرورت و اہمیت:

افراد کے درمیان اتحاد و اتفاق وہ اہم عنصر ہے جس میں کامیابی کا راز مضمر ہے، باہمی اتحاد و اتفاق بلا استثناء ہر جگہ اپنے مصلحتین کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ دنیا میں عقل و شعور کا حامل شاید ہی کوئی فرد ہو جو اس کے مفید ہونے کا قائل نہ ہو۔ یعنی یہ وہ عالمی سچائی ہے جس کا انکار ممکن نہیں۔ دین اسلام میں اتحاد محمود ہی نہیں بلکہ مطلوب بھی ہے، چونکہ دین کیا بنیادی سرچشمہ قرآن مجید ہے جس میں متحدہ مقامات پر اتحاد امت پر زور دیا گیا ہے۔ قرآن کریم نے اتحاد و اتفاق اور باہمی الفت و محبت کو اللہ کی نعمت قرار دیتے ہوئے اس کے حصول پر زور دیا ہے، جس کا طریقہ یہ بتلایا کہ پوری امت مل کر قرآن کریم کو سینے سے لگائے اور مضبوطی سے اس پر عمل پیرا ہو، جس کے نتیجے میں عملی طور پر یکسانیت پیدا ہوگی اور اتحاد و یکجہتی کا مظہر ہوگی۔ پھر ساتھ ہی اسی آیت میں افتراق سے بچنے کا حکم دیا اور بھائی بھائی بن کر رہنے کو اپنا انعام و رحمت قرار دیا چنانچہ فرمایا:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ لِيَصْبِحَ بِكُمْ نِعْمَةٌ مِنْهُ أَخَوَانًا ۚ ۲۔ ترجمہ ”اللہ کی رسی (قرآن) کو سب مل کر مضبوطی سے تھام لو اور اس کے خلاف نہ کرو، اور یاد کرو اللہ کی اس نعمت (قرآن کے نزول) کو، جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تب اللہ نے تمہارے دلوں میں ایک دوسرے کے لئے محبت ڈال دی اور تم اللہ کی اس نعمت (قرآن) کے طفیل آپس میں بھائی بھائی بن گئے۔“

اس آیت میں اللہ کی رسی (قرآن) کو مضبوطی سے تھامنے اور باہمی اختلاف و افتراق سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے، اور ساتھ ہی اللہ نے مومنوں کو یاد دہانی کرائی ہے کہ قرآن اللہ کی نعمت ہے اور فرمایا کہ اللہ کی اس نعمت کی قدر دانی کرو۔ یہاں اللہ کی رسی (قرآن) کو مضبوطی سے تھامنے کا حکم دیا گیا ہے۔ آیت مذکورہ کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بیان کی اور فرمایا: ”کتاب اللہ جبل ممدود من السماء الی الارض“۔ یعنی ”اللہ کی کتاب (قرآن) ایک رسی کی مانند ہے جو آسمان سے زمین کی طرف لٹکانی گئی ہے۔“

اللہ کی رسی (قرآن) کو مضبوطی سے تھام لینے کا مطلب درحقیقت قرآن کریم پر غیر حائل ایمان لانے، اس کے ساتھ مضبوطی سے جڑے رہنے اور اس کے احکامات پر بے چون و چرا عمل پیرا ہونے سے استعارہ ہے۔ اور حکم یہ دیا گیا کہ تمام امت مسلمہ مل کر اللہ کی رسی یعنی قرآن کریم کو مضبوطی سے تھام لیں کہ یہ رسی کسی کے ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔

قرآن کریم سے جڑے رہنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ اس پر پوری امت کا ایمان ہونے کی وجہ سے کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہی قرآن کریم ہے جو امت مسلمہ کو ہر میدان میں رہنمائی عطا کرتا ہے۔ اور مسلمانوں کو سیاسی، سماجی، معاشی، معاشرتی و تمدنی اور اخلاقی تعلیمات عطا کرتا ہے۔ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کی وہ آفاقی کتاب ہے جس سے جڑے رہنے کی وجہ سے انسان میں آفاقیت آجاتی ہے اس کی فکر و نظر میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی ہر سوچ عالمی اور آفاقی ہو جاتی ہے چھوٹی چھوٹی چیزوں میں وہ انک کہ نہیں رہ جاتا۔ فکر و نظر میں وسعت کے سبب وہ اعلیٰ ظرفی کا رویہ اپناتا ہے، وہ اپنے مخالفین اور دشمنوں سے بھی برتاؤ میں قرآن کی اس آیت کو پیش نظر رکھتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَابُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ الْقَوْلُ لِلظُّلُمِ وَالْقَوْلُ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ“ ۳۔

اتحاد امت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے صمد باب کے لیے چند حواہز:

ترجمہ: ”اور نہ اس کے لیے کسی قوم کی دشمنی اس بات پر، کہ تم ان کے ساتھ نا انصافی کر بیٹھو۔ انصاف کرو یہی تقویٰ سے قریب تر ہے۔ اور اللہ سے ڈرو، بیشک اللہ ہر اس چیز سے باخبر ہے جو تم کرتے ہو۔“

اس آیت میں دوست تو دوست، دشمنوں سے بھی زیادتی اور نا انصافی سے پرہیز کا حکم دیا گیا ہے۔ بہر حال قرآن کریم کو مضبوطی سے سے تھامنے کا براہ راست فائدہ یہ ہوگا کہ یہ امت کے لیے ایک متحدہ پلیٹ فارم فراہم کرے گا، جس سے امت میں یکسانیت پیدا ہوگی جو اتحاد کے لئے ناگزیر ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کی تعلیمات میں وہ تاثیر ہے جس سے اتحاد و اتفاق اور امن و محبت کو خوب فروغ مل سکتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول ہے جس سے لوگوں کے دلوں کی دشمنی دور ہو جاتی ہے اور جانی دشمن آپس میں شیر و شکر ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ بالا آیت میں مدینہ منورہ کے دو قبیلوں اوس و خزرج کی دشمنی اور پھر اللہ کے حکم سے ان میں محبت و بھائی چارہ کے قیام کی طرف اشارہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا فضل شامل حال ہو جاتا ہے تو باہمی اختلافات اور عداوتیں ختم ہو جاتی ہیں اور لوگوں میں امن و سکون اور بھائی چارہ قائم ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس فضل و مہربانی کا ذکر ایک دوسری آیت میں یوں بیان ہوا ہے:-

والف بین قلوبہم لو انفلت مافی الارض جمیعاً ما الفت بین قلوبہم ولكن الله الف بینہم انه عزیز حکیم ۵

ترجمہ: ”اور اللہ ہی نے ان کے قلوب میں باہمی الفت ڈال دی، اگر آپ (اے پیغمبر) دنیا بھر کا مال خرچ کرتے تب بھی ان کے قلوب میں باہمی الفت پیدا نہ کر سکتے تھے، لیکن اللہ نے ان میں باہمی محبت ڈال دی، بے شک وہ زبردست حکمت والا ہے۔“

قرآن کریم کی ایک اور آیت میں اللہ رب العالمین نے امت اسلامیہ کے افراد کو بھائی بھائی قرار دیا اور دو مسلمان بھائیوں کے مابین کسی رجس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ناخوش گواری صورت حال کی صورت میں، ان میں صلح کرانے کی کوشش کرنے کا حکم دیتے ہوئے سورۃ الحجرات میں فرمایا:

الما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم واتقوا الله لعلکم ترحمون ۶

ترجمہ: ”تمام مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں سو تم اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کرادیا کرو اور اللہ سے ڈرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔“

اس آیت میں اخوت اسلامی، اتحاد امت اور بھائی چارے کا حکم دیا گیا ہے اور اگر کہیں دو مسلمانوں کے درمیان کسی وجہ سے ناچاقی یا نا اتفاقی پیدا ہو بھی جائے تو ان میں صلح صفائی کرا لے بھائی چارہ قائم کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے اور ساتھ فرمایا کہ شاید یہی اسلامی اخوت تم پر اللہ کی رحمت اور فضل کا باعث بن جائے۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اللہ کی نظر میں مومنین کے باہمی اتفاق و اتحاد اور بھائی چارے کی کتنی اہمیت ہے۔ اس آیت میں دو بھائیوں میں صلح کی تلقین کی گئی ہے، اگر اس کا اطلاق عصر حاضر میں کسی دو متحارب مسلمان ملکوں یا متحارب قوموں پر کیا جائے تو مسلم امہ کا کردار واضح ہو کر سامنے آتا ہے کہ ایسے مواقع پر امت مسلمہ کا کیا کردار ہونا چاہیے۔ کیا لڑنے والے اور ایک دوسرے کی کردار کشی کرنے والے مسلمان ملکوں اور قوموں کے بیچ پڑ کر ان

میں صلح صفائی کرانی چاہیے اور تماشائین کا کردار ادا نہیں کرنا چاہیے۔

آج عالم اسلام کی صورت حال کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عالم اسلام میں ہر طرف آگ لگی ہوئی ہے، افراتفری مچی ہوئی ہے، انتشار و افتراق ہے، باہمی نفرت و تعصب ہے کہ ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو نفرت و بغیر کہہ کر قتل کر رہا ہے۔ ایک مسلمان ملک دوسرے مسلمان ملک کے خلاف کفار سے معاہدے کر رہا ہے اور ایک دوسرے کے خلاف بیرواڑا ہے، اور مسلم امہ خاموش تماشائی بنی ہوئی ہے۔ اس صورت حال کو دیکھ کر دشمن عناصر شاد یا نے بجا رہے ہیں کیونکہ ان کو براہ راست نیچہ آزمائی کی ضرورت ہی نہیں پڑ رہی، بلکہ مسلمانوں کی باہمی لڑائی اور بے اتفاقی سے ان کا مقصد بھی حاصل ہو رہا ہے۔

سیرت طیبہ میں بھی مسلمانوں کی باہمی وحدت کو بہت اہمیت دی گئی ہے ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے امت مسلمہ کو جسد واحد قرار دیتے ہوئے فرمایا:

مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى۔

ترجمہ: ”مؤمنین آپس کی محبت، رحمت اور مہربانی میں ایک جسم کی مانند ہیں جب اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم مضطرب ہو جاتا ہے۔“

حضرت ابو موسیٰ اشعرئی سے مروی ایک اور حدیث میں ارشاد فرمایا:

ان المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا وشبك اصابه ۸

ترجمہ: ایک مومن دوسرے مومن کے لئے کسی مضبوط عمارت کے مختلف حصوں کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصے کو مضبوط بناتا ہے، یہ کہہ کر آپ ﷺ نے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں پیوست کر باہم مربوط کیا۔ باہمی منافرت سے اجتناب کا حکم:

قرآن مجید میں مسلمانوں کو باہمی اختلاف و افتراق، نزاع و جدال، تفرق و تشتت اور بے جا ضد و تعصب سے اجتناب کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے ساتھ ہی نزاع و جدال سے بچنے کا حکم ان الفاظ میں دیا گیا ہے:

واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتشعلوا ونذهب ربحكم واصلبروا ان الله مع الصابرين ۹

ترجمہ: اور اطاعت کرو اللہ اور اس کے رسول کی، آپس میں جھگڑا مت کرو، ورنہ بزدل ہو جاؤ گے اور تمہاری آبرو جاتی رہے گی، استقامت اختیار کرو اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔

اسی طرح کا حکم دیتے ہوئے سورۃ آل عمران میں ارشاد فرمایا:

ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البين وان لك لهم عذاب عظيم ۱۰

ترجمہ ”اور تم ان لوگوں کی طرح مت بننا جنہوں نے واضح نشانیوں کے بعد بھی آپس میں اختلاف کیا اور فرقوں میں بٹ گئے، اور ان

لوگوں کے لئے تو بڑا عذاب ہے۔“

بلکہ ایک اور آیت میں فرمایا:

”الذین فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى الله ثم يبينهم بما كانوا يفعلون“^{۱۱}
ترجمہ: اے پیغمبر! جن لوگوں نے اپنے دین میں تفرقہ پیدا کیا ہے اور گروہوں میں بٹ گئے ہیں ان سے تمہارا کوئی تعلق نہیں، ان کا معاملہ تو اللہ کے حوالے ہے پھر وہ انہیں بتلائے گا کہ وہ کیا کرتے رہے ہیں۔

سیرت طیبہ میں بھی افتراق کی مذمت اور اس سے بچنے کی تاکید ملتی ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت ہے کہ

من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه ۱۲۔

ترجمہ: جو شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت دور ہوا وہ ایسا ہے گویا اس نے اسلام کا کڑا اپنے گلے سے اتار دیا۔

قرآن و سنت میں بے شمار مقامات پر مختلف مثالوں کے ذریعے سے سکھایا گیا ہے کہ مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اور ان کو اتحاد و اتفاق سے بھائی بھائی بن کر رہنا چاہئے۔ چھوٹے چھوٹے اختلافات کی بنا پر نفرت و تعصب اور لڑائیوں کا سلسلہ شروع کر کے اپنے پیروں پر کلہاڑی مارنا کوئی عقل مندی نہیں۔ جس کا انجام مسلم امہ اور مسلم دنیا کی کمزوری پر منتج ہو، بہر حال اس موضوع پر قرآن و سنت میں وسیع مواد موجود ہے۔

اتحاد امت اور حاکم رکاوٹیں:

عصر حاضر میں اتحاد امت کا مفہوم یہ ہے کہ تمام مومنین اپنی اپنی ریسرچ و تحقیق پر عمل پیرا ہوتے ہوئے امت کے اجتماعی امور میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے کو اپنی تحقیق پر عمل پیرا ہونے کا موقع دیں۔ اگر کوئی علمی اختلاف واقع ہو تو اس کو ضد و عناد اور انا کا مسئلہ نہ بنائیں بلکہ واقعی سطح کو اوپر اٹھاتے ہوئے دوسرے کو اپنی تحقیق پر عمل کرنے دیں۔ ان کو دین سے خارج، گمراہ اور فاسق تصور نہ کریں۔ بلکہ وسعت قلبی کا ثبوت دیتے ہوئے امت مسلمہ کو درپیش عصر حاضر کے بڑے چیلنجز سے نمٹنے کی سعی کریں اور اتحاد و اخوت کا مظاہرہ کریں۔ یقیناً یہی ہم سے مطالبہ ہے اور اسی کی اہمیت قرآن و سنت میں بیان ہوئی ہے۔

عصر حاضر اور مسلم امہ:

عصر حاضر میں امت مسلمہ کا جائزہ لیا جائے تو بالکل واضح ہے کہ مسلم امہ میں اس وقت اتحاد و اتفاق کا شدید فقدان پایا جاتا ہے۔ جبکہ دنیا کی دیگر قومیں باہمی اتحاد کے لئے کوشاں ہی نہیں بلکہ مختلف یونینز اور بلاک کا مزن ہیں جب کہ مسلم امہ باہمی کشمکش، اختلاف و افتراق اور اتحاد و اتفاق کے فقدان کے باعث روز بروز وال اور انحطاط و تزلزل کا شکار ہے۔ ذیل میں مسلم امہ میں اتحاد کے فقدان کے چند اسباب کا ذکر کیا جا رہا ہے ان اسباب کو دو بنیادی اقسام یعنی داخلی اسباب اور خارجی اسباب میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ داخلی اسباب

اتحاد امت کی راہ میں سائل رکاوٹوں کے سدباب کے لیے چند تجاویز

داخلی اسباب وہ ہیں جو خود مسلم امہ کے اندر موجود ہیں اور ان کے باہمی اتحاد کے سامنے رکاوٹ ہیں، جب تک ان اسباب کی نشاندہی کر کے ان کا تجزیہ نہ کیا جائے اور ان کی روک تھام نہ کی جائے تو امت داخلی کمزوریوں کا شکار رہے گی اور خارجی محاذ پر بھی اپنا دفاع کرنے سے قاصر رہے گی۔

الف: خود شناسی کا فقدان

عالم اسلام کے نمائندہ ادارے او آئی سی میں اس وقت تقریباً ۵۵ ممالک شامل ہیں، اور مسلم امہ کے افراد دنیا کے چپے چپے میں موجود ہیں، ایک حالیہ سروے رپورٹ کے مطابق دنیا میں ۲۸.۲۶ فیصد مسلمانوں کی آبادی ہے جس کا مطلب دنیا میں تقریباً ہر تیسرا یا چوتھا آدمی مسلمان ہے۔ مسلم امہ کے یہ باصلاحیت افراد اپنی دینی ضروریات کی انجام دہی کے علاوہ دنیا کی خوشحالی اور ترقی میں اپنا کردار ادا کر رہے ہیں جو مسلمانوں کے افرادی وسائل ہیں۔ مسلم دنیا میں جو افرادی صلاحیت موجود ہے وہ کسی بھی قوم سے کم نہیں۔ یورپ جس دور کو اپنی نسبت سے تاریک دور کے نام سے یاد کرتا ہے وہ مسلمانوں کا روشن ترین دور تھا اس دور میں مسلمان سائنسدانوں نے کئی سائنسی ایجادات کی تھیں۔ اس کے علاوہ اللہ رب العزت نے مسلم دنیا کو جو رقبہ عطا کیا ہے وہ آب و ہوا، قدرتی ماحول، قدرتی وسائل سے مالا مال ہونے کے علاوہ دنیا کے عین وسط میں واقع ہونے کی وجہ سے پوری دنیا کی معیشت اپنی سرگرمیوں کے لیے عالم اسلام کی محتاج ہے۔ صرف سوئٹزر لینڈ کو بند کر دیا جائے تو دنیا کی معیشت کو بے پناہ نقصان ہو سکتا ہے۔ اس طرح دنیا کے معدنی وسائل کا مجموعہ فیصد حصہ عالم اسلام کے پاس ہے۔ مسلم دنیا کی آب و ہوا اتنی معتدل ہے کہ جس میں بغیر کسی رکاوٹ کے سارا سال تجارتی سرگرمیاں سر انجام دی جاسکتی ہیں۔ اس وقت دنیا مسلمانوں کی بھری اور بری وسائل سے بھرپور استفادہ کر رہی ہے۔ ان تمام وسائل سے مالا مال مسلم دنیا کو اپنی طاقت کی مکمل پہچان نہ ہونے کی وجہ سے باہمی اتحاد کی کوشش کی بجائے مغرب کی طرف دیکھنا عدم اتحاد کا پہلا سبب ہے۔

ب: اسلامی تعلیمات سے دوری

اسلام نے مسلمانوں کو "انما المؤمنون اخوة" ۱۳۔ ترجمہ "تمام مسلمان بھائی بھائی ہیں" اور "واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا" ۱۴۔ ترجمہ "اور تم سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو، اور آپس میں ٹکڑے ٹکڑے مت ہو" کا حکم دیا۔ نبی کریم ﷺ نے ایک حشیل کے ذریعے سمجھایا اور ارشاد فرمایا:

"المومن للمومن کالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً" ۱۵۔ ایک مومن دوسرے مومن کے لئے مضبوط عمارت کے حصوں کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے حصے کو مضبوط بناتا ہے۔

اور دوسری حدیث میں فرمایا:

"المؤمنون فی توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى" ۱۶۔

"مسلمان آپس کی محبت، رحمت اور مہربانی میں ایک جسم کی مانند ہیں جب اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی ہے تو سارا جسم بخار اور بے

خوابی کا شکار ہو جاتا ہے۔“

اس کے علاوہ قرآن و سنت میں مسلمانوں کو متحد رکھنے اور ان میں اجتماعیت کو فروغ دینے کے لئے کئی اقدامات کئے گئے۔ مثلاً نمازوں کے لیے پانچ وقت محلے کی مسجد میں جانا ضروری قرار دیا گیا، جسے کے بڑے اجتماع میں شرکت کرنے اور نماز جمعہ کی ادائیگی کے لیے شہر کی بڑی مسجد میں جانے کا حکم دیا گیا، اور عید کے دن تمام شہر کو باہر نکل کر عید گاہ میں جمع ہو کر نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ اس کے علاوہ عمر بھر میں ایک مرتبہ حج کے عالمی اجتماع میں شریک ہو کر حج ادا کرنے کا حکم دیا گیا۔ حالانکہ عبادات کے لیے یکسوئی زیادہ بہتر ہوتی ہے۔ لیکن ان عظیم الشان عبادات میں اجتماعیت کو اختیار کرنے سے یہ حکمت سمجھ آتی ہے کہ اسلام میں اجتماعیت اور اتفاق کی بڑی اہمیت ہے۔ بد قسمتی سے مسلمانوں نے عبادات کی روح کو بھلا دیا اور ان تعلیمات میں بیان کردہ اتحاد و اتفاق کے معیار کو بھی فراموش کر دیا جس کے نتیجے میں پورا عالم اسلام مغربی معیار اور طرز حیات کے مطابق قومیت، وطنیت، رنگ و نسل، جغرافیہ اور لسانی ٹکڑیوں میں تقسیم ہو کر رہ گیا اور دشمن طاقتوں کے لئے ترنوالہ بنتا چلا گیا، جس کو ہضم کرنے کے لئے دشمن طاقتیں تیار بیٹھی ہیں۔

ج: خلافت سے محرومی:

خلافت عالم اسلام کی وہ اساس تھی جس سے دشمن طاقتیں ہر وقت خوف زدہ رہتی تھیں، اور اسلام میں اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے وصال کے بعد آپ کی تدفین سے قبل ہی مسلمانوں نے اپنا خلیفہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو چن لیا تھا اور اسی خلافت کے ادارے نے مسلمانوں کو باہم متحد اور یکجا رکھا کہ عالم اسلام کو وسعت دی اور اسلام کو چاروں اہم عالم میں متعارف کرایا۔ جب تک خلافت نے کام کیا عالم اسلام پر ہزاروں مصائب اور امتحانات کے باوجود عالم اسلام کو سرخرو کی ملی۔ عالم اسلام پر تاری فتنے نے بلغاری کی، صلیبی جنگوں نے تباہی مچائی اور دوسرے مصائب کا سامنا رہا۔

خلافت چاہے جتنی کمزور رہی کیوں نہ ہو لیکن وہ مسلم اس کی امیدوں کا محور ہوتی ہے کیونکہ وہ عالم اسلام کا ایک متحدہ پلیٹ فارم ہوتا ہے جسے ہر مسلم اپنا سمجھتا ہے۔ اسی راز کو دشمن طاقتوں نے بھانپ لیا تھا کہ عالم اسلام کی طاقت کا مرکزی خلافت ہے چنانچہ مسلمین کی آخری خلافت، خلافت عثمانیہ تھی۔ اس کو دنیا سے ختم کرنے کے لیے سامراجی طاقتوں نے اپنی سازشوں کے جال پھیلا دیے تھے۔ ایک طرف انہوں نے خلافت کو کمزور کرنے کے لیے ہر حربہ استعمال کیا اور دوسری طرف عالم اسلام میں اس کے خلاف پروپیگنڈے کر کے مسلمین ہی میں بغاوت اور بیزاری کا عنصر پیدا کیا۔ ان سازشوں کے نتیجے میں بالآخر خلافت کو دنیا سے ختم کیا گیا اور مسلمین کی اجتماعی طاقت کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں اسلامی ممالک کے نام سے بانٹ دیا اور ہر چھوٹے یا بڑے اسلامی ملک کو اپنے ہی مسائل میں الجھا دیا گیا۔ یہی نہیں بلکہ مسلمانوں میں اختلافی مسائل کو بنیاد بنا کر فرقے بنائے اور پھر ان فرقوں میں رقابت پیدا کر کے ان کو آپس میں لڑانے کی پالیسی اپنائی گئی جس کی وجہ سے آج مسلم معاشرے سے عموماً اور پاکستانی معاشرے سے خصوصاً اتحاد و اتفاق کی فضا ختم ہو گئی ہے۔ اس وقت بد قسمتی سے مسلمین انہی چیزوں کی بنا پر بے اتفاقی کا شکار ہیں۔

د: نسلی اور وطنی مصیبت

جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ اسلام میں اتحاد کا سرچشمہ قرآن مجید کے سوا کوئی اور نہیں، کیوں کہ تمام چیزیں بشمول رنگ، نسل، وطن، قوم، برادری اور علاقہ سب غیر اختیاری ہیں جو کسی انسان کے اپنے اختیار میں نہیں۔ اور یہ چیزیں نہایت محدود نوعیت کی ہیں اور دنیا میں لا تعداد ہیں اگر ان چیزوں کو اتحاد کا معیار قرار دیا جائے تو انسانیت چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بٹ کر رہ جائے گی، یہ معیارات نہ آفاقی ہیں اور نہ دائمی۔ لیکن بد قسمتی سے عالم اسلام اپنے نکتہ اتحاد کو چھوڑ کر مغرب کی فحالی میں ان معیارات کو اپنا چکا ہے۔ اولاً خلافت کے خاتمے پر عالم اسلام کم از کم ستاون ٹکڑوں میں قومیت اور علاقائیت کی بنیاد پر تقسیم ہوا اور عالم اسلام وطنی تعصبات کا شکار ہوا پھر ہر ملک میں ایک سے زیادہ نسل اور ذات کے لوگ آباد ہونے کی وجہ سے ایک ہی ملک میں نسلی تعصبات شروع ہوئے۔ پاکستان ہی کی مثال لیجئے یہاں سندھی، پنجابی اور بلوچ اور پھر ان کی ذیلی نسلیں آباد ہیں۔ ان مختلف نسلوں کی باہمی لڑائیوں نے عالم اسلام اور بالخصوص پاکستان کو سخت نقصان پہنچایا۔ بد قسمتی سے ان میں اب ہمارے بڑے بڑے مفتیان کرام بھی گھر چکے ہیں۔ اللہ ہمیں انسانیت کی محنت سے محفوظ فرمائے۔

۵: مسلکی و مذہبی تعصبات:

یہ عالم اسلام کا ایک نہایت تاریک پہلو ہے کہ سیاسی، مسلکی، مذہبی اور لسانی بنیادوں پر اختلافات نے عالم اسلام کو کئی ٹکڑوں میں بانٹ کر رکھ دیا ہے۔ عصر حاضر میں مسلمان معاشروں کا جائزہ لیا جائے یہی مسلکی و مذہبی تعصبات ہیں جن کی وجہ سے باہمی نفرتیں، عداوتیں اور دشمنیاں بڑھ رہی ہیں۔ ایک گروہ دوسرے گروہ کے خلاف اتنا آگے جانے کو تیار ہو جاتا ہے کہ غیر مسلم طاقتوں سے مخالف گروہ کے لوگوں کے خلاف معاہدات کئے جا رہے ہیں۔ ماضی میں بھی مخالف مسلک کے خلاف دشمنوں سے اس طرح کے معاہدات کئے جاتے رہے ہیں۔ بلکہ بغور جائزہ لیا جائے تو ایسا لگتا ہے کہ اتحاد و اتفاق کے آگے دیگر رکاوٹوں کے مقابلہ میں مسلکی تعصب سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

اسلامی تاریخ کے اوراق میں فرقوں کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو فرقے وجود میں آئے، پھر ہر ایک فرقے کے متعدد ذیلی فرقے وجود میں آتے رہے۔ جن میں سے بعض کا وجود ختم ہو گیا اور بعض اب تک موجود ہیں۔ اس کے بعد ابھی کئی ذیلی فرقے وجود میں آئے جن میں سے بعض شدومہ کے ساتھ اب بھی باقی ہیں اور مسلکی و مذہبی تعصب کو ہوا دینے میں مصروف ہیں۔ ان میں سے ہر فرقے کی اپنی سوچ، اپنی فکر، اپنا فلسفہ اور اپنی مخصوص تعبیرات ہیں۔ جن پر بغیر کسی چٹک کے وہ سختی سے کاربند رہنا چاہتا ہے، ہر فرقہ اپنے مروجہات کو ہی حق اور سچ سمجھتا ہے اور اپنے علاوہ ہر ایک کی تھلیلہ کرنے پر ہی مصر ہے۔ جس کے نتیجے میں امت مسلمہ میں گہرے شکاف پڑ گئے ہیں، اگر اس صورت حال کو جوں کا توں رکھا گیا اور اصلاح کے لیے باقاعدہ تحقیق و ترمیم کی بنیاد پر جامع حکمت عملی نہ اپنائی گئی تو عالم اسلام کا یہ شکاف بھرنے کے بجائے مزید گہرا ہوتا چلا جائے گا۔ اور عالم اسلام میں اتحاد و اتفاق اور ترقی و استحکام کا خواب کبھی بھی شرمندہ تعبیر نہ ہو سکے گا۔

۲۔ خارجی اسباب

خارجی اسباب سے مراد مسلم امہ میں اتحاد و اتفاق کے آگے وہ رکاوٹیں ہیں جو غیر اسلامی ملکوں اور قوموں کی سازشوں

اتحاد امت کی راہ میں حائل رکاوٹوں کے سدباب کے لیے چند تجاویز

اور ریشہ دانیوں سے پیدا کی جاتی ہیں جن کی وجہ سے مسلم امہ سخت اضطراب کا شکار ہے۔ ان سے نمٹنا اور ان سازشوں کو ناکام بنانا مسلم امہ کی اجتماعی ذمہ داری ہے۔ تاہم ان سازشوں سے نمٹنے سے قبل دشمنوں کے دار اور حربوں سے آگاہ ہونا ضروری ہے۔

الف: اسلام دشمن طاقتوں کی سازشیں

امت مسلمہ میں اتحاد کے فقدان کے خارجی اسباب کا جائزہ لیا جائے تو اس کی پہلی اور اہم ترین وجہ ان اسلام دشمن طاقتوں کی سازشیں نظر آتی ہیں جو اسلامک فوجیا کا شکار ہیں وہ اسلام اور مسلمین کو کسی قیمت پر پھلتا پھولتا نہیں دیکھنا چاہتیں۔ اور ہر طرح سے ان کا راستہ روک کر طاغوتی طاقتوں کی بالادستی قائم کرنا چاہتی ہیں۔ اسلام ہر دور میں اپنی حریف طاقتوں سے نبرد آزما رہا ہے، لیکن اپنی پاکیزہ تعلیمات اور عقلی استدلال کی وجہ سے علمی اور فکری میدان میں ہر حریف طاقت پر فائق رہا، اس کی تعلیمات پھلتی چلی گئیں اور دشمن طاقتوں کو کنگست کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ طاقتیں علمی، فکری اور استدلالی میدان سے پسپا تو ہو گئیں لیکن اپنی طور پر ہار ماننے کو تیار نہیں تھیں اس لیے انہوں نے مختلف سازشیں شروع کیں اور مختلف محاذ کھولے گئے۔ جن میں سیاسی، سماجی، معاشی و معاشرتی، دفاعی، علمی اور فکری محاذ شامل ہیں۔ ان تمام محاذوں سے عالم اسلام پر یلغار کی گئی اور اس موقع پر ماقبل میں مذکور عالم اسلام کی داخلی کمزوریوں اور عدم اتفاق و اتحاد سے دشمن طاقتوں نے غریب فائدہ اٹھایا۔ اور مزید عدم استحکام کے علاوہ بے اتفاقی کو خوب فروغ دیا۔

ب: عالمی میڈیا کا کردار

میڈیا کے بارے میں یہ تصور مشہور ہے کہ یہ ذہن ساز ادارہ ہے، میڈیا کے ذریعے آج دنیا میں اچھے کو برا اور برے کو اچھا بنانا کوئی مشکل کام نہیں رہا۔ اس وقت عالمی میڈیا اسلام دشمن سامراجی طاقتوں کے ہاتھ میں ہے جو دنیا میں اسلام کو اپنا حریف تصور کر کے اس کے خلاف ہائنڈ سیٹ تیار کرنے میں مصروف ہیں۔ اور مسلم دنیا کے ہر فکر و عمل کو سختی انداز سے لینے اور سختی انداز سے ہی پیش کرنے پر مصروف ہیں۔ بلکہ یہ میڈیا مغرب کی دہریت پر مبنی لائبریری تہذیب و تمدن کا عالم اسلام میں ترویج دینے کی بھرپور کوششوں میں مصروف ہے۔ بد قسمتی سے عالم اسلام میں اس کی مناسب روک تھام نہ ہونے کے باعث مسلم امہ کینیڈا کا شکار ہے، اور مسلم امہ کے افراد اپنی شاندار تہذیب پر فخر کرنے کے بجائے شرمندگی محسوس کر رہے ہیں۔

ج: مغربی سوچ و فلسفہ حیات کا اثر و نفوذ

مغرب کا فلسفہ حیات اس وقت دین بیزاری اور مادہ پرستی پر مبنی ہے وہ آسانی و جی کا قائل نہیں اور نہ جی کو علم کا سرچشمہ ماننے کو تیار ہے۔ ا۔ مغرب اپنے اس فلسفہ حیات کو انسانی ترقی کی آخری معراج تصور کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان مختلف مراحل سے گزر کر ترقی کے آخری مرحلے کو پہنچا ہے اس کے بعد کوئی اور مرحلہ نہیں، لہذا پوری دنیا کو اس فلسفے پر ایمان لانا چاہیے اور اس کو اپنے معاشرے کا معیار قرار دینا چاہیے۔ مغرب نے جب سے اس تصور کو قائم کیا ہے اس کی عملی بحفید کے لیے اپنے تمام وسائل بروئے کار لائے ہیں۔ اس لئے جہاں جنگ کرنی پڑی جنگ سے دریغ نہیں کیا جہاں ڈپلومیسی سے کام چلا وہاں اس سے کام لیا، جہاں سیاسی انداز سے کام چلا وہاں وہ چلایا اور میڈیا کو تو اسی مقصد کے لیے ہی وقف کیا اور جہاں وسائل سے کام نہ چلا وہاں سازشی حربہ

اتحادامت کی راہ میں حاکم رکاوٹوں کے سدباب کے لیے چند تجاویز

استعمال کیا۔ اس کا اثر مسلم دنیا پر شدید طور پر پڑا اور مسلم دنیا نے ان اثرات کو کافی حد تک قبول کیا مغربی فکر و عمل کے اثر و نفوذ کی وجہ سے مسلم دنیا کے نظام تعلیم نے اپنی نئی نسل کو اپنے ماضی سے کاٹ دیا اور مغربی فکر و عمل کو ہی آئینہ دل کے طور پر پیش کیا، جو حقیقی طور پر مسلم امہ کے لیے نقصان دہ ثابت ہوا۔

اتحادامت کے لیے چند تجاویز:

اتحادامت کے لیے تجاویز دیتے ہوئے دو باتوں کی وضاحت کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ یہ مضمون پاکستان کے تناظر میں لکھا ہے اس لیے مضمون کا اسلوب اگرچہ عمومی رکھا گیا ہے لیکن تجاویز پاکستان کے تناظر میں دی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اسلامی معاشرے میں ہم آہنگی کے سامنے اہم ترین رکاوٹ مذہبی و مسلکی اختلافات و تنازعات اور لسانی تعصبات ہیں۔ چونکہ پاکستان میں یہ مسئلہ نہایت حساس نوعیت اختیار کر چکا ہے۔ ذیل کی تجاویز اسی سلسلے کی کڑی ہیں۔

۱۔ جس فریق کے قول یا عمل پر اعتراض ہو اس کی وضاحت کا حق بھی اسی کو دیا جائے۔

بین الممالک ہم آہنگی کے لیے یہ ایک اہم اصول کے طور پر لیا جاسکتا ہے کہ جس فریق پر اعتراض ہو، چاہے اس کے قول پر یا عمل پر یا کسی عبارت پر، اس کی وضاحت بھی اسی فریق سے طلب کی جائے اور اس کی وضاحت کو قبول بھی کیا جائے۔ اس اصول پر تمام فریق متفق ہوں تو بین الممالک اختلافات کے ۸۵ فیصد مسائل حل ہو جائیں گے۔ کیونکہ بین الممالک جھگڑوں کی ایک بنیاد یہ بھی ہے کہ مدعی علیہ فریق کو صفائی کا حق نہیں دیا جاتا اور اگر وہ وضاحت یا صفائی پیش کرے تو اس کی بات قبول نہیں کی جاتی حالانکہ یہ انصاف اور دین کا تقاضا ہے کہ مدعی علیہ فریق کو اپنی صفائی کا موقع ملنا چاہیے اور اس کی صفائی یا وضاحت کو قبول بھی کیا جانا چاہیے۔

۲۔ تمام فریق ایک دوسرے کے خلاف کالم گلوچ یا فٹیل زبان استعمال کرنے سے احتراز کریں۔

کالم گلوچ مذہبی، معاشرتی اور اخلاقی تمدنی غرض ہر لحاظ سے کسی بھی طرح جائز امر نہیں، چاہے زعمہ کے لئے ہو یا مردہ کے لئے۔ خصوصاً کسی مذہب یا مسلک کے بڑے کو جس کے ساتھ ایک خلقت کو عقیدت حاصل ہو، گالی دینا مزید سنگین جرم بن جاتا ہے کیونکہ اس سے صرف ایک شخصیت ہی نہیں بلکہ اس کے تمام عقیدت مندوں کو دلی اذیت پہنچتی ہے قرآن کریم نے تو کافروں کے بتوں تک کو گالی دینے سے منع کیا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ“

ترجمہ: ”اور انہیں گالی نہ دو جنہیں یہ لوگ اللہ کے سوا پکارتے ہیں، پس وہ زیادتی کرتے ہوئے کچھ جانے بغیر اللہ کو گالی دیں گے۔“

اسی طرح سیدنا عبداللہ بن عمرؓ سے مروی روایت میں آپ ﷺ نے گالی دینے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے ”ان

من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل والذیہ، قیل یا رسول اللہ وکیف یلعن الرجل والذیہ؟ قال یسب الرجل

ابا الرجل، فیسب اباہ ویسب امہ“

ترجمہ ”بے شک بڑے گناہوں میں سے ایک یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول

اتحاد امت کی راہ میں حاکم رکازوں کے صدارت کے لیے چند تجاویز

آدمی اپنے والدین کو گالی کیسے دے سکتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ”کوئی شخص دوسرے شخص کے باپ کو برا کہے تو جواب میں وہ اس کے باپ کو برا کہے گا، اسی طرح اس کی ماں کو برا کہے گا۔“

ایک اور روایت میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے مردوں کو گالی دینے سے خاص طور منع فرمایا ہے۔ قرآن وحدیثی روایات کے ان مضامین کو سامنے رکھتے ہوئے یہ اصول لازم کرنا چاہیے کہ تمام انبیاء کرام علیہم السلام، اہل بیت عظام، صحابہ کرام، سلف صالحین اور کسی مسلک کے بڑے اور مقتدا کو گالی دینے، ہٹل کرنے یا کسی طرح تشلیل زبان استعمال کرنے سے مکمل اجتناب کیا جائے، اس اصول سے بین المسالک ہم آہنگی پیدا کرنے میں بڑی مدد ملے گی اور باہمی اتحاد و اخوت کو فروغ ملے گا۔

۳۔ تمام مکاتب فکر اور مسالک مشترکہ نکات کو اجاگر کریں۔

مختلف مکاتب فکر اور مسالک کے درمیان مشترکہ نکات ان میں ذاتی ہم آہنگی کا ذریعہ اور اتفاق و اتحاد کا سبب ہوتے ہیں۔ مسلمانوں کے مسالک کے درمیان اختلافی نکات بہت کم اور مشترکہ نکات بہت زیادہ ہیں، ہمیں اتفاق کے ساتھ ان مشترکہ نکات کو زیادہ سے زیادہ فروغ دینا چاہیے جس سے باہمی اتحاد اور ہم آہنگی کو فروغ ملے گا۔ قرآن کریم نے تو اہل کتاب کو بھی مشترکہ نکات پر اتحاد کی دعوت دی ہے چنانچہ فرمایا ”قل یا اہل الکتاب تعالوا الی کلمۃ سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہ“ ۱۹

ترجمہ ”کہہ دیجئے (اے پیغمبر) کہ اے اہل کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان مشترک ہے، وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں اور ہم میں سے کوئی اللہ کے سوا کسی دوسرے کو رب نہ بتائے۔“

مختلف مذاہب کے درمیان بعض چیزیں اور اقدار مشترک ہیں جن پر اتفاق ممکن ہے، خصوصاً اس گلوبلائزیشن کے دور میں تو اس کی اہمیت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ جہاں مسلمین دنیا میں ہر جگہ دیگر مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ سکونت پذیر ہیں۔ لیکن اسلامی مسالک میں تو سوائے چند چیزوں کے اکثر چیزوں میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ تو کیوں نہ ان مشترکات کو فروغ دیا جائے جس سے مسالک کے درمیان ہم آہنگی کو فروغ ملے اور معاشرہ سماجی اخوت کا منظر پیش کرنے لگے۔ مسالک میں اختلافات اگر ہیں بھی تو بہت ہی کم ہیں جن میں سے بعض نہایت سطحی اور بعض تو محض نزاع لفظی ہیں۔ ایسے میں تمام فریقوں کے اتفاق سے مشترکات کو خوب فروغ دیا جانا چاہیے۔

۴۔ تمام فریق نیکی و تقویٰ کے کاموں کو فروغ دیں۔

ہر مسلک کے لوگ نیکی و تقویٰ کا کام بھی کرتے ہیں تو قرآنی آیت: (تعاونوا علی البر والتقویٰ) تم نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو“ کے بمصادق نیکی کے کام میں تعاون کے سامنے محض مسلکی تعصب کو رکاوٹ نہ بننے دیا جائے یعنی یوں سوچا جائے کہ ٹھیک ہے کام تو نیکی اور تقویٰ کا ہے ہمیں اس میں تعاون بھی کرنا چاہیے لیکن چونکہ کام مخالف مسلک کا ہے لہذا ہم تعاون سے قاصر ہیں۔ اور دوسری طرف نیکی کا کام سرانجام دینے والا آدمی یا ادارہ دوسرے کو مخالف مسلک کا

اتحاد امت کی راہ میں حاصل رکاوٹوں کے سدباب کے لیے چند تجاویز

آئی سمجھ کر اپنے کام میں اشتراک و تعاون کی پیش کش ہی نہ کرے۔ ایسا کرنے سے مسالک کے درمیان دوریاں بڑھتی جا رہی ہیں تمام فریقوں کو باہم مل کر یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ ایک دوسرے کو اپنے پروگرامات میں مدعو کریں گے اور جس کو مدعو کیا جائے وہ لازمی اس پروگرام میں شرکت کی کوشش کرے۔ اس سے باہمی تعاون کے جذبے کو فروغ ملے گا اور بین المسالک ہم آہنگی کو تقویت ملے گی۔

۵۔ جو اور جینے دو کا فلسفہ اپنایا جائے:

اس سلسلے میں ہر ایک کو اپنے اپنے نقطہ نظر و تصدیقات کے مطابق جو قرآن مجید کی روشنی میں ہو اس پر عمل کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے اس پر دوسرے کو کفر کا فتویٰ لگانے یا توہین رسالت کا الزام لگانے کی اجازت نہیں ہونی چاہیے۔ جس کا جو نظریہ ہے وہ اس پر عمل کرے دوسرے کے نظریات اس کے لئے چھوڑ دے، اپنی بات کو دلیل کی بنیاد پر مہذب انداز سے پیش کرے۔ اس میں بھی نفرت اور تعصب کی آمیزش نہ ہونے دے۔

۶۔ مشترکہ مجلس علمی قائم کی جائے۔

مختلف مسالک میں ہم آہنگی کے اصل ذمہ دار اہل فکر و دانش ہوتے ہیں، تجویز ہے کہ پاکستان میں دانشوروں کا ایک بورڈ یا مجلس علمی تشکیل دی جائے جو اتحاد امت کے لیے درد رکھنے والے افراد پر مشتمل ہو۔ نیز اس بورڈ کو سرکاری سطح پر قانونی سرپرستی بھی حاصل ہونی چاہیے۔ اس بورڈ کو چاہیے کہ مذہبی ہم آہنگی میں کردار ادا کرے اختلافات کو علمی ماحول میں زیر بحث لائے اور مسائل میں اختلافات کی نوعیت کا تعین کر کے ہم آہنگی کی صورت نکالے۔ نیز یہی مشترکہ مجلس علمی بورڈ ان تمام تجاویز کا جائزہ لے جو اس سلسلے میں آتی رہی ہیں۔

۷۔ ہر مسلک میں اندرونی ہوم ورک کرایا جائے:

بین المسالک پروگرام کی کامیابی کے لئے ضروری ہے کہ ہر مسلک کے اندر ہوم ورک ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ہر مسلک کے علماء کا اجلاس ہو اور مسلک کے تمام علماء کو ذہنی طور پر تیار کیا جائے اور یہ علماء اپنے عوام میں شعور پیدا کریں کہ مسالک میں جو لڑائی جھگڑے ہیں وہ امت اور ملک و ملت کے مفاد میں نہیں ہیں، ایک لمبے عرصے تک جو نفرت کی فضا قائم رہی ہے اسے ہم آہنگی میں تبدیل کرنے کے لئے ماحول بنایا جائے۔

۸۔ بین المسالک ہم آہنگی کے لئے قانون سازی کی جائے۔

یہ بھی انتہائی ضروری امر ہے کہ اس اہم معاملے کے لئے پارلیمنٹ سے باقاعدہ قانون سازی کی جائے اور اس پرورے پروگرام کو قانونی پشت پناہی بھی حاصل ہو، نیز اس قانون کی تشکیل میں تمام مسالک کے علماء کو آن بورڈ لیا جائے اور اس قانون میں معاملے کے تمام پہلوؤں کا پورا پورا جائزہ لیا جائے۔ پھر ان پر سختی سے عمل درآمد کو یقینی بنایا جائے اس کی تازہ مثال ہمارے سامنے نیشنل ایکشن پلان قانون کی ہے جسے پاس کر کے نافذ کرنے سے ملک میں امن و استحکام قائم کرنے میں بڑی کامیابی حاصل ہوئی۔

۹۔ بین المسالک ہم آہنگی کے لئے میڈیا سے بھرپور کام لیا جائے:

عصر حاضر میں پرنٹ اور الیکٹرانک میڈیا کا رول نظر انداز نہیں کیا جاسکتا بلکہ میڈیا کو ان معاملات میں اتنی اہمیت حاصل ہے کہ اس کو کسی فکری تشکیل و ترویج میں ریزہ کی ہڈی کی حیثیت حاصل ہے۔ لہذا اتحاد امت اور بین الممالک ہم آہنگی میں اس سے بھرپور کام لیا جائے اور معاشرے کی فکری تربیت میں اسے کلیدی کردار دیا جائے۔ تاکہ معاشرے میں پھیلی صدیوں کی بدگمانی کو دھو کر اس کی جگہ حسن، محبت، امن و اشتی اور سماجی ہم آہنگی کو فروغ دیا جاسکے۔

۱۰۔ اہل علم و دانش جامع حکمت عمل اپنائیں:

بین الممالک تنازعات کی ایک اہم وجہ علم کا ایک طرف اور تعلیمی مطالعہ کی روش اپنانا، آزاد اور ہمہ جہت مطالعے سے گریز ہے جس کی وجہ سے اہل علم و دانش کو بھی بسا اوقات مسالک اور ان کے کھجائے نظر کے بارے میں جامع اپروچ اپنانے میں مشکلات پیش آتی ہیں۔ صرف اپنے مسلک کے علماء ہی کی نگہی ہوئی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے، دوسرے مسلک کے علماء کی کتابوں سے عموماً اجتناب برتا جاتا ہے، حالانکہ اہل علم و دانش کو اس سے دوا دہ ہو کر مطالعہ کی روش اپنانی چاہیے، تاکہ ہر مسلک کے بارے میں درست نتیجے پر پہنچا جاسکے۔ بلکہ بین الممالک ہم آہنگی کے فروغ کے لیے لازم ہے کہ اس موضوع پر صرف اسی عالم کو گفتگو کی اجازت ہو جو جامع مطالعہ کا حامل ہو ورنہ خود اہل مسلک کی طرف سے اس کا احتساب ہونا چاہیے اور ایسے علماء کی گفتگو کا عوام اور اہل علم کی طرف سے بائیکاٹ کیا جانا چاہیے جو ہمہ جہت مطالعہ اور معتدل اپروچ اپنانے سے گریزاں ہوں۔

۱۱۔ تمام مسالک کی آخری ڈگری ایک ہی بورڈ سے جاری ہو:

جہاویز کے سلسلے کا یہ انتہائی اہم نکتہ ہے کہ ہر مسلک کے فارغ التحصیل ہونے والے فضلاء کو اسی مسلک کے وفاق کی طرف سے سند جاری کی جاتی ہے، ہر وفاق کی سند الگ ہونے کی وجہ سے بھی واپسی ہم آہنگی پیدا کرنے میں مشکل پیش آتی ہے۔ تمام مسالک کے فارغ التحصیل ہونے والے فضلاء کو آخری سند پاکستان کی کسی معیاری یونیورسٹی کی طرف سے جاری کی جائے اس سے جہاں یہ فائدہ ہوگا کہ مسلکی ہم آہنگی کو فروغ ملے گا وہاں اضافی فائدہ یہ بھی ہوگا کہ مدارس کے طلباء کی سند کی قانونی حیثیت مستحکم ہو جائے گی، ان کے لیے معاشی مواقع پیدا ہونگے، نیز ان کے معاشرتی کردار کی وجہ سے انتہا پسندی میں کافی حد تک کمی آئے گی۔

۱۲۔ مسلکی تعصب اور نفرت پھیلانے والوں کو قانون کی گرفت میں لایا جائے۔

مسلکی تعصب پھیلانے اور سماجی نفرت کا سبب بننے والے تمام لٹریچر پر مکمل قانونی پابندی عائد کی جائے، اس نوعیت کے تمام لٹریچر (کتابیں، رسائل و جرائد، مضامین، کالمز اور آڈیو ویڈیو تقاریر وغیرہ) کو ضبط کیا جائے۔ ان کی مزید اشاعت پر پابندی لگائی جائے، اس کے علاوہ شوشل میڈیا پر شیئر ہونے والے اس نوعیت کے مواد کو سختی سے مانیٹر کیا جائے، ذمہ داران سے سابر قانون کے ذریعے نمٹا جائے۔ بلکہ اس طرح کے نفرت انگیز مواد کی اشاعت کو قابل تعزیر جرم قرار دے کر اس کے مرتکب عناصر کو قراقرظ سزا دی جائے تاکہ سب کے لئے مقام عبرت بن جائے۔

۱۳۔ مسجد یا قنادی پر مسلکی ہم آہنگی کمیٹیاں تشکیل دی جائیں۔

مسلکی ہم آہنگی کے فروغ کے لئے چلی سٹی یا روٹ لیول پر کام کرنا ضروری ہوگا ورنہ اوپر سطح پر کام ابھی بھی بہت دور با

ہے، جس کا فائدہ براہ راست عوامی سطح پر نظر نہیں آرہا ہے۔ اصل کام فحلی سطح سے شروع کرنے کا ہے جہاں نفرت و تعصب کے جنگل آباد ہیں اور اس میں مزید اضافہ ہی ہو رہا ہے۔ لہذا اگر اس روٹ لیول پر کام شروع کرنا ہوگا اس کے لیے ہمارے خیال میں موزوں یہ ہے کہ ہر مسجد یا تھانہ سطح پر الگ کمیٹی بنائی جائے جس کی ذمہ داری یہ ہو کہ اپنے ساتھ ملحقہ علاقے میں ہفتہ وار یا ماہانہ فیادوں پر پروگرام کرائے، جس میں اہل دانش کو پروگرامز میں مدعو کیا جائے، وہ معاشرتی اور بین الممالک ہم آہنگی کے موضوع پر تقاریر کریں۔ سارے ممالک کے با اثر لوگ باہمی اتحاد و یکجہتی کا مظاہرہ کریں اور عوام میں بھی اس کا شعور اجاگر کریں۔ نیز نفرت و تعصب پھیلانے والوں پر نظر بھی رکھیں۔

۱۳۔ ایک دوسرے سے متعلق بدگمانی سے گریز کیا جائے:

بدظنی و بدگمانی مسلکی تعصبات کے بنیادی اسباب میں سے ایک اہم سبب ہے، جب تک ایک دوسرے سے متعلق بدگمانی ختم نہ ہو اور حسن ظن کو فروغ نہ ملے مذکورہ بالا کوششوں میں سے کوئی کوشش نہ کی جاسکتی ہے اور نہ کامیاب ہو سکتی ہے۔ بدگمانی کی یہ کیفیت ہر مسلک کے بارے میں موجود ہے کہ اس مسلک میں شاید اتنی خرابیاں اور بد اعتقادات ہیں اور مگر ایسی موجود نہیں ہوتی جتنی کہ دوسرے کے اندازہ لگانے والے کو نظر آتی ہے، وہ ان کو اپنے گمان میں پکا کر مزید پختہ کرتا ہے اور مزید مرج مصالحو لگا کر کینٹرنگ کے بعد لوگوں کے سامنے پیش کر کے اپنے دل کی تسفی کا سامان کرتا ہے۔ اس بدگمانی کی ایک اہم وجہ تعصب ہے جو ان ممالک کے بیروکاروں کے درمیان حائل ہے جس کی وجہ سے ممالک کے بیروکار ایک دوسرے سے ملنے چلنے اور ایک دوسرے کے پاس بیٹھنے سے کتراتے ہیں۔ جب ملنا چلنا اور معاشرتی تعلق ختم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ایک دوسرے سے متعلق بدگمانیاں پھیلیں گی۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ بدگمانی کے سد باب اور ایک دوسرے کے بارے میں حسن ظن کو فروغ کے لیے کوششیں کی جائیں۔

۱۵۔ ملک میں شریعت کے نفاذ کے لئے مشترکہ کوششیں کی جائیں۔

پاکستان کی تاریخ میں یہ روایت رہی ہے کہ جب کسی مشترکہ ایجنڈے پر تمام ممالک کے علماء اکٹھے ہوئے وہ ایجنڈا کامیاب ہوا۔ اور جب بھی کسی مشترکہ ایجنڈے پر کام شروع ہوا تمام ممالک اپنے اختلافات بھلا کر ایک پلیٹ فارم پر جمع ہوئے اور ممالک کے اختلافات پس منظر میں چلے گئے۔ اس کی مثالیں تحریک پاکستان، تحریک ختم نبوت اور تحریک نفاذ نظام مصطفیٰ وغیرہ کے کامیاب نتائج سے دی جاسکتی ہیں۔ اور یہ حقیقت بھی کسی سے پوشیدہ نہیں کہ جیسے ہی مشترکہ ایجنڈے کی تکمیل ہوئی تمام ممالک اپنے اپنے کیمپوں میں واپس چلے گئے، اور دوبارہ وہی مسلک پرستی شروع ہو گئی۔ پاکستان میں شریعت کا نفاذ تمام ممالک کا دیرینہ اور مشترکہ مطالبہ رہا ہے۔ پرانے تجربات کو سامنے رکھتے ہوئے تمام ممالک ایک مشترکہ بلاک بنائیں اور ملک میں شریعت کے نفاذ کی مشترکہ تحریک چلائیں اس تحریک سے تکمیل پاکستان کا مقصد بھی حاصل ہوگا اور ممالک میں بھی ہم آہنگی پیدا ہوگی۔

۱۶۔ ملک بھر کے تمام خطباء کے لئے خطیب شوقیت کورس لازم قرار دیا جائے:

تجوید نمبر ۶ کے مطابق مشترکہ مجلس علمی یا علماء بورڈ قائم کیا جائے جس کے ممبران تمام ممالک کے مستند اور معتد علیہ علماء ہوں۔ اس مجلس کے پلیٹ فارم سے ملک بھر کے خطیبوں کے لئے خطیب شوقیت کورس کروایا جائے۔ جس کا باقاعدہ نصاب ہو اور

اس میں بین المسالک ہم آہنگی کا مضمون خاص طور پر پڑھایا جائے، نیز اسلام کے مجمع علیہ مسائل سمیت عالم اسلام کے اہم مسائل کو اجاگر کرنے کے لئے اسلام اور حاضر عالم اسلام کا قاعدہ مطالعہ کرایا جائے۔ یہ کورس مساجد کے موجودہ خطباء کے لئے بھی لازمی ہو اور نئے خطیب کی تقرری کے لئے بھی ضروری ہو۔

۷۔ گزشتہ کاوشوں سے استفادہ کیا جائے:

مسلم کی تنازعات کو مٹانے اور ہم آہنگی کے فروغ کے لیے گزشتہ ادوار میں کئی کوششیں کی جاتی رہی ہیں، وہ کتابوں یا دستاویزات کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہیں ان سے بھرپور استفادہ کیا جائے۔ مثلاً المہد علی المنفرد، فیصلہ مفت مسئلہ، علامہ کوثر نیازی مرحوم کے چار نکات، علامہ پرویز کا مقالہ ”قرآن مجید کے خلاف گہری سازش“۔ علامہ تابش قصوری کی تجویز ”اختلاف کیا کیوں کیسے؟“ پرویز فیکل اوج کا مقالہ ”اتحاد امت کی راہ میں رکاوٹیں“۔ تمام مکاتیب فکر کے اکتیس علماء کرام کی طرف سے طے کردہ مشفقہ بائیس نکات، ملی بینگنی کونسل کے ۷ نکات، تحریک ختم نبوت اور تحریک نفاذ نظام مصطفیٰ، پاکستان کی مختلف یونیورسز میں اس موضوع پر منعقدہ سیمینارز کی رودادیں اور قراردادیں وغیرہ۔

خلاصہ کلام:

اتحاد امت محمودی نہیں بلکہ اسلام میں مطلوب بھی ہے۔ اس وقت اسی اتحاد کے فقدان کی وجہ سے امت مسلمہ گونا گوں مسائل سے دوچار ہے۔ خصوصاً پاکستان کو دیکھا جائے جو معاشی، معاشرتی و سماجی، طبقاتی اور مسلم کی ہم آہنگی کے نہ ہونے کی وجہ سے شدید اضطراب کا سامنا کر رہا ہے۔ عہد حاضر میں عالم اسلام اور خصوصاً پاکستان میں تمام سطحوں پر خاص کر مذہبی و مسلم کی ہم آہنگی کی سخت ضرورت ہے۔ اس معاشرتی ہم آہنگی کے فقدان کے کئی داخلی و خارجی اسباب ہیں جن کی نشاندہی اس مضمون میں کی گئی ہے اور ساتھ ہی اس کیفیت سے نکلنے کے لئے چند ضروری تجاویز بھی پیش کی گئی ہیں۔ اللہ رب العظیم عالم اسلام کو اور خصوصاً پاکستان کو ہر قسم کے فتنہ و فساد سے محفوظ رکھے۔ یہاں کے لوگوں کو معاشرتی امن و امان اور ترقی و استحکام نصیب فرمائے

حوالہ جات

۱۔ القرآن ۲۲: ۷۸ ج ۲۔ القرآن ۳: ۱۰۳

۳۔ الترمذی، محمد بن یحییٰ، جامع ترمذی (بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۹۹۸ء)۔ باب مناقب اہل البیت۔ حدیث ۳۷۸۸۔ ج ۶۔ ص ۳۱۳۳۔

۴۔ القرآن ۵: ۸ ج ۵۔ القرآن ۸: ۶۳ ج ۶۔ القرآن ۳۹: ۱۰

۵۔ مسلم ابن الحجاج، امام۔ صحیح مسلم۔ (بیروت، ارا حیا التراث العربی، تاریخ بغداد) باب تراجم المسلمین و تعالیمہم۔ حدیث ۶۶۔ ج ۳۔ ص ۱۹۹۹۔

۶۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری (مصر، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ھ) باب تھبیک الاصلح فی المسجد۔ حدیث ۲۸۱۔ ج ۱۔ ص ۱۰۳۔

احیاء امت کی راہ میں جاں نثاری کے مد باب کے لیے چند حواشی

۹۔ القرآن ۸: ۳۶۔ القرآن ۳: ۱۰۵۔ القرآن ۶: ۱۶۰
۱۰۔ ابن ابی شیبہ، ابوداؤد سلیمان، سنن ابی داؤد (۔۔ دارالرسالہ العالمیہ۔ ۲۰۰۹ء) باب فی الخوارج۔ حدیث ۴۷۵۸۔ ج ۶۔ ص ۵۱۱۔

۱۱۔ القرآن ۳۹: ۱۰۔ القرآن ۳: ۱۰۳
۱۲۔ صحیح البخاری، باب تحریک الاصابع فی المسجد۔ حدیث ۳۸۱۔ ج ۱۔ ص ۱۰۳۔
۱۳۔ صحیح مسلم۔ باب تراجم المسلمین و تعظیم۔ حدیث ۶۶۔ ج ۳۔ ص ۱۹۹۹۔

۱۴۔ القرآن ۶: ۱۰۹
۱۵۔ صحیح البخاری، باب لایب الرجل والدیہ۔ حدیث ۵۹۷۳۔ ج ۸۔ ص ۳
۱۶۔ القرآن ۳: ۶۴

برصغیر میں علم اصول فقہ کا ارتقاء

(چودھویں صدی ہجری)

ڈاکٹر فاروق حسن

اسٹنٹ پروفیسر، ہیومنٹیلیز ڈپارٹمنٹ این ای ڈی یونیورسٹی، کراچی

Abstract

The works of *usul al-fiqh* (principles of Islamic Jurisprudence) describe how the sources of ethical and legal knowledge are evaluated and interpreted, and how new laws might be derived when the sources seem to provide no answer. Muslim jurists have been composing *usul* works for over a millennium, and the science of *usul* has developed a detailed and sophisticated system of ethical and legal justification and derivation. This paper explores how the complexity of Islamic legal heritage made accessible to a wider range of people by Religious Scholars of Sub-continent. Despite the fact that most of the work was related to *Shuruh* (Commentaries) *Hawashi* (foot-notes) and *Taliqat* etc. on many previous textbooks of *usul*, The induction of *Kalaam* and *Balagha* in the Genre of *Usul al-fiqh* with classical discourse was also obvious in their works of *usul*. Juristic diversity was appreciated by people of Sub-Continent but Hanafi scholars contribution in *usul* was dominated for many reason. This paper is based on qualitative, historical, archival and descriptive research, discusses production of great works in *Usul al-fiqh* (principles of Islamic Jurisprudence) by Muslim scholars of Sub-Continent, and covers the period from 1882 A.D-1979 A.D, contains the authors brief treatises in chronological order.

key Words: *Usul al-fiqh*, Sub-continent, ethical and legal, Scholars, Heritage

چودھویں صدی ہجری (۱۸۸۲ء - ۱۹۷۹ء) میں برصغیر کے مسلمان تاریخ کے ایک نئے دور اور تجربے سے گزرے۔ جنگ عظیم اول و دوم شروع ہو کر ختم ہوئیں، خلافت عثمانیہ اور پھر برطانوی عہد کا خاتمہ ہوا، ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کا قیام عمل

میں آیا۔ ۱۹۱۳ء/۱۳۳۱ھ میں محلی بازار کانپور کی مسجد میں احتجاج کرنے والوں اور بڑے اس جلسوں کے شرکاء پر برطانوی فوج کی گولیوں سے ۷۰ مسلمان شہید ہو گئے اور بے شمار کو گرفتار کیا گیا مقدمات قائم کئے گئے۔ ۱۹۱۹ء/۱۳۳۷ھ میں برطانوی حکومت نے مالابار کے مولانا مسلمانوں پر تحریک آزادی ہند میں حصہ لینے کی پاداشت میں مظالم کئے۔ ۱۹۲۶ء/۱۳۴۴ھ میں مہاسبائیوں اور آریا سماجیوں نے شادی سنگٹھن تحریک شروع کی جس کا مقصد مسلمانوں کو ہندو بنانے کی کوشش کرنا اور اسلام کا مذاق اڑانا تھا۔ ان نامساعد حالات کے باوجود برصغیر کے علماء و مشائخ نے فن اصول فقہ میں گرانقدر خدمات انجام دیں۔ اس مقالہ میں چودھویں صدی ہجری کے ان اصولیین کی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے جن کی تحریری خدمات کی کسی ذریعے سے ہمیں اطلاع ہو سکی۔ اور ساتھ ہی بعض کتابوں سے متعلق مختصر اشروح و دعاوی کے تفصیلی مراجع کی نشاندہی کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اس مقالہ میں اہل اصول کو ان کی تاریخ وفات کی ترتیب کے لحاظ سے بیان کیا گیا ہے۔

امیر علی بن معظم علی الحسینی طبع آبادی لکھنؤی (۱۲۷۴ھ-۱۳۰۰ھ بعدہ) (یا ۱۳۳۷ھ) نے لکھنؤ میں سکونت اختیار کی اور وہیں وفات پائی۔ قاضی بشیر الدین عثمانی القوجی وغیرہ سے اصول و کلام و منطق و حکمت کی تعلیم حاصل کی۔ علم حدیث دہلی میں محدث نذیر حسین دہلوی (متوفی ۱۳۲۰ھ) سے حاصل کیا۔ تیس برس تک ندوۃ العلماء لکھنؤ سے وابستہ رہے۔ مطبع یول کشور سے وابستہ ہو کر کتابوں کی تصحیح اور ان پر حاشیہ لکھنے کی خدمات بھی انجام دیتے رہے انہوں نے ہندوستان کے مختلف مدارس اور جہہ میں تدریس کی۔ انہوں نے ”التوضیح والتلویح“ پر ایک مفصل حاشیہ لکھا۔ (۱) التنفیص متن ہے جو صدر الشریعہ الامام غفرانی، عبد اللہ بن مسعود تاج الشریعہ (متوفی ۱۳۴۷ھ/۱۳۳۶ء) نے لکھا۔ التوضیح اس متن کی شرح ہے جو خود صاحب متن صدر الشریعہ الامام غفرانی نے لکھی۔ بعد میں علامہ سعد الدین الفتا زانی شافعی (متوفی ۱۳۹۲ھ/۱۳۸۹ء) نے ”التلویح فی کشف حقائق التنفیص“ کے نام سے ”التنفیص“ کی شرح لکھی ان تینوں یعنی ”التنفیص والتوضیح والتلویح“ پر کثرت سے حواشی، شروح و تعلیقات لکھے گئے صر ف ”التلویح“ پر حواشی و تعلیقات کی تعداد کم از کم ۵۷ ہے۔ (۲) جبکہ ”التنفیص والتوضیح“ پر شروح و دعاوی و تعلیقات کی تعداد کم از کم ۲۵ ہے۔ (۳)

واضح رہے کہ التنفیص والتوضیح والتلویح پر برصغیر پاک و ہند کے متعدد علمائے کرام نے ان پر شروح، شرح الشرح، حواشی و تعلیقات وغیرہ لکھے۔ مثلاً: جمال الدین دہلوی، عبد اللہ بن محمد حسین (متوفی ۵۰۷ھ/۱۳۳۹ء) معروف بہ نقرہ کار نے التنفیص کی شرح لکھی اور اس کی اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے زین الدین قاسم بن قطلوبغا حنفی (متوفی ۷۸۷ھ/۱۳۷۷ء) نے اس شرح پر حاشیہ لکھا۔ (۴) شاہ وجیہ الدین احمد بن سید نصر اللہ بن سید محمد الدین بن سید عطاء الدین گجراتی (متوفی ۹۹۸ھ/۱۵۸۹ء) نے حاشیہ علی التلویح لکھا۔ (۵) سید ابو ظفر ندوی نے اپنے مضمون ”حضرت شاہ وجیہ الدین علوی“ میں اس حاشیہ کا مختصر تعارف پیش کیا ہے جو مارچ ۱۹۳۳ء/ذیقعدہ ۱۳۵۱ھ میں معارف اعظم گڑھ ہندوستان سے شائع ہوا۔ شیخ یعقوب بن حسن صری کشمیری (متوفی ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۳ء)۔ (۶) عبد الحکیم بن شمس الدین محمد ملک اعلیٰ سیالکوٹی حنفی (متوفی ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۶ء) نے حواش علی التلویح علی المسقدمات الاربع تالیف کئے۔ (۷) عبد اللہ بن عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی حنفی (متوفی ۱۰۸۰ھ/۱۰۹۳ھ) نے

شرح الشیخ حاکم اور التفسیر مع بغوامص الصلوٰۃ تالیف کی۔ (۸) جمال الدین بن رکن الدین المعری چشتی گجراتی (متوفی ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۲ء) نے الصلوٰۃ پر حاشیہ لکھا۔ (۹) امان اللہ بن نور اللہ بن الحسن بن ہناری حنفی (متوفی ۱۱۳۳ھ/۱۷۲۰ء) نے حواشی علی الصلوٰۃ لکھے۔ (۱۰) امین اللہ بن احمد لکھنوی حنفی (متوفی ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء) نے حاشیہ علی التوضیح و الصلوٰۃ لکھا۔ (۱۱) اور نور الدین بن محمد صالح احمد آبادی گجراتی حنفی (متوفی ۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء) وغیرہ نے بھی حواشی لکھے۔ (۱۲) سید حیدر علی رضوی لکھنوی (متوفی ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۳ء) شیعہ عالم و مجتہد تھے۔ اپنے والد سے ابتدائی تعلیم حاصل کی، زبدۃ الاصول، تہذیب الاصول اور مسلم الثبوت مولوی احمد علی محمد آبادی سے پڑھیں۔ لکھنؤ کے مدرسہ ایمانیہ میں تدریس کی، علم معقول و منقول اور شعر و ادب میں مہارت رکھتے تھے۔ انہوں نے زبدۃ الاصول کی شرح لکھی۔ (۱۳)

ابوالحسنات، محمد عبدالحی بن محمد عبدالحلیم بن محمد امین فرنگی بھٹی لکھنوی حنفی (۱۲۶۳ھ-۱۳۰۳ھ/۱۸۴۸ء-۱۸۸۶ء) بامدہ (اتر پردیش) میں پیدا ہوئے اور لکھنؤ میں وفات و تدفین ہوئی۔ انہوں نے اپنے والد، ماحوں اور دوسرے اساتذہ سے تعلیم حاصل کی۔ وہ پہلی بار ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۳ء میں اپنے والد کے ہمراہ اور دوسری بار ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء میں زیارت حرمین سے مشرف ہوئے مکہ معظمہ میں شیخ الشافعیہ سید احمد و طحان سے ان تمام علوم کی اجازت حاصل کی جو ان کو اپنے شیوخ سے حاصل تھی وہ کثیر الدرس اور کثیر التصانیف تھے۔ (۱۴) مولانا عبدالحی فرنگی بھٹی نے مقدمہ عمدۃ الرعاۃ فی حل شرح الوقایہ میں اپنی ۸ تصنیفات کے نام تحریر کیے ہیں ان کے فتاویٰ مجموعۃ الفتاویٰ کے نام سے تین جلدوں میں لکھنؤ سے ۱۸۸۹ء میں چھپ چکے ہیں۔ ہمدیہ العارفین میں ان کا نام محمد بن عبدالحی مذکور ہے الفوائد البہیہ اور نزہۃ الخواطر میں ان کا نام محمد عبدالحی مذکور ہے۔

نزہۃ الخواطر میں اصول و فروع میں ان کی کامل دسترس کو ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے: "ولہ فی الاصول والفروع قوۃ کاملۃ و قدرۃ شاملہ، و فضیلۃ تامۃ، و احاطۃ عامۃ..." (۱۵) ولی الدین ندوی کے مطابق انہوں نے التوضیح و الصلوٰۃ پر حاشیہ لکھا۔ (۱۶) اور امام لکھنوی نے خود اپنے اس حاشیہ کا ذکر کتاب النافع الکبیر میں۔ (۱۷) اور اسی طرح شیخ محمد عبدالباقی نے حشرۃ الفحول میں بھی اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (۱۸) شیخ المرآۃ کے مطابق ان کی مجموعی تصانیف ۳۳۰ تک جا پہنچی ہیں اور انہوں نے کتاب "احکام النفاثس فی اداء الاذکار بلسان فارسی" بھی اصول میں لکھی تھی۔ (۱۹) تذکرہ علمائے ہند میں اس طرح مذکور ہے۔ احکام النفاثس فی اداء الاذکار فی لسان فارسی۔ نزہۃ الخواطر میں اس کو عبدالحی کی نقد و حدیث کی کتابوں کی فہرست میں شمار کیا گیا ہے۔ (۲۰)

محمد حسن بن ظہور حسن بن شمس علی، بنی اسماعیل سنہ ۱۲۶۳ھ-۱۳۰۵ھ/۱۸۴۸ء-۱۸۸۸ء) نے سنہ ۱۲۶۳ھ میں ولادت و نشوونما اور وفات پائی اور پہلے سنہ ۱۲۶۳ھ میں پھر رام پور اور بدایوں جا کر تعلیم حاصل کی۔ ان کے اساتذہ میں مفتی عبدالسلام سنہ ۱۲۶۳ھ میں مولانا عبدالحکیم خان، مولانا محمد قاسم نانوتوی، اور مولانا یونس علی بدایونی وغیرہ شامل ہیں وہ نول کشور پریس سے بھی وابستہ رہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن سلام صحابی کی اولاد میں سے تھے اس لیے بنی اسرائیلی کہلاتے تھے۔ (۲۱) انہوں نے مختلف مدارس عربیہ میں تدریس کرنے کے ساتھ کئی کتابیں بھی تصنیف کیں۔ انہوں نے "شرح بالاقول علی اصول الشافعی" تالیف کی۔ (۲۲)

تذکرہ علمائے ہند کے مطابق انہوں نے اصول الشاشی پر حاشیہ لکھا تھا۔ (۲۳)

عباس قلی خان (متوفی ۱۳۰۵ھ/بعدہ/۱۸۸۷ء بعدہ) نے ”عمدة الحواشی علی اصول الشاشی“ لکھی جو اصل کتاب کے ساتھ چھپ چکی ہے۔ (۲۴)

عباس بن علی بن جعفر بن ابی طالب بن نور الدین بن نعمت اللہ موسوی، جزائری، تہسری، لکھنؤی (۱۲۲۳ھ-۱۳۰۶ھ/۱۸۰۹ء-۱۸۸۸ء) کے دادا جعفر بن طالب نے ہندوستان آکر لکھنؤ شہر میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ علوم عقلیہ و نقلیہ میں مہارت حاصل کی۔ اور پھر امجد علی شاہ کے زمانہ میں مدرسہ سلطانیہ میں بھی تدریسی خدمات انجام دیں۔ ۱۲۶۱ھ/۱۸۴۵ء میں دیوان وزارت میں افتاء کی ذمہ داری سونپی گئی۔ بادشاہ اودھ نے آپ کو تاج العلماء اور افتاء القضاۃ کا لقب دیا تقریباً ڈیڑھ سو کتابیں لکھیں۔ اصول فقہ میں کتاب ”خلاصۃ جامع الاصول“ تالیف کی۔ (۲۵)

نواب محمد صدیق حسن خان بن علی ابن لطف اللہ ابو الطیب الحسینی البخاری قزوینی ہندی (۱۲۳۸ھ-۱۳۰۷ھ/۱۸۲۲ء-۱۸۸۹ء) بریلی میں پیدا ہوئے اور پھر اپنے آبائی وطن قنوج آگئے پھر حصول علم و رزق کے لیے بھوپال آئے۔ ریاست بھوپال کی ملکہ نواب شاہجہاں بیگم سے نکاح کیا۔ آخر فقہ خاص کرامام ابو حنیفہ اور تصوف سے سخت بدگمان تھے مگر اس کے باوجود احناف کے طریقے پر نماز ادا کرتے۔ آمین بالجہر نہیں کہتے ہاتھ کو سینے پر نہیں باندھتے تکبیر تحریر کے سوا رفع یدین نہیں کرتے ایک ہی رکعت کا وتر کرتے اور تراویح میں ۸ رکعتیں پڑھتے۔ تقریباً تین سو کتابیں اور کتابچے عربی، فارسی اور ہندی میں لکھے۔ المرافعی نے ان کی اجتہاد و تقلید پر ان دو کتابوں کا ذکر کیا ہے الاقلید لأدلة الاجتهاد والتقليد فی علم الاصول یہ کتاب مطبعہ الجوانب القسطنطینیہ سے ۱۲۹۶ھ میں اور دوسری کتاب الطریقة المصلی فی الارشاد الی ترک التقليد واتباع ماہو الاولی مطبعہ الجوانب آستانہ سے ۱۲۹۶ھ میں ۵۹ صفحات میں طبع ہوئی اور پھر دار ابن حزم بیروت سے ۱۳۳۱ھ میں ابو عبد الرحمن سعید معشاکہ کی تحقیق، تعلیق اور تخریج احادیث کے ساتھ شائع ہوئی۔ نواب صاحب نے اپنے حالات میں کتاب البقاء المنن بالقاء المحن لکھی جو بھوپال سے شائع ہوئی جبکہ ان کی مکمل و مفصل سوانح عمری ماثر صدیقی معروف بہ سیرت والا جاہی نے نام سے ان کے صاحبزادے نواب علی حسن خان بہادر نے چار جلدوں میں مرتب کی جو مطبع نول کشور لکھنؤ سے ۱۲۳۲-۲۵ء میں شائع ہوئی۔ انہوں نے کتاب ”حصول المامول من علم الاصول“ لکھی جو کہ محمد بن عبد اللہ الشوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۳ء) کی کتاب ”ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من الاصول“ کی تکمیل ہے۔ (۲۶) ارشاد الفحول کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب مختلف مطابع سے کئی بار چھپ چکی ہے یہ کتاب مطبعہ الجوانب القسطنطینیہ سے ۱۲۹۶ھ میں شائع ہوئی تھی۔ دکتور شعبان محمد اسماعیل کی تحقیق کے ساتھ دو جلدوں میں مصر، دارالکتبی (من عارذ) سے، مطبع السعادة سے ۱۳۲۷ھ میں اور مصر مکتبہ المیسر یہ سے ۱۳۳۷ھ میں اور مصر مکتبہ الکلیسی سے ۱۳۵۶ھ میں اور ریاض، مکتبہ دار الفضیلة سے ۱۳۶۱ھ میں دو جلدوں میں ابو حفص سامی بن العرب الاثری مصری کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ اور عبد اللہ بن عبد الرحمن السعد اور جامع ریاض کلیہ شریعہ کے استاد سعد بن ناصر بن عبد العزیز العشری کی تقدیم کے ساتھ بھی طبع ہو چکی ہے۔

”حصول المامول“ پہلی مرتبہ قاہرہ دارالمصنوعات سے مقتدی حسن الازہری کی تالیف کے ساتھ ۱۳۰۶ھ-۱۹۸۵ء میں چھپی تھی۔ امام محمد بن علی الشوکانی (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے بہت سے مقامات میں برصغیر کے پہلے اصولی مفتی الدین محمد بن عبد الرحیم بن محمد ہندی دہلوی الشافعی (۶۳۳ھ-۱۵۷۵ھ/۱۲۳۶-۱۳۱۵ء) کی کتاب نہایۃ الوصول الی علم الاصول سے نقل کیا ہے۔ جس کا ذکر دکتور محمد شعبان نے اوشاد الفصول کے تحقیقی مقدمہ میں کیا ہے۔ دراصل امام فخر الدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے ”المحصل فی علم الاصول“ تالیف کی۔ شیخ مفتی الدین نے ”نہایۃ الوصول الی علم الاصول“ کے نام سے اس کی شرح لکھی جو تین مجلدات پر مشتمل تھی۔ اور اب یہ شرح ”نہایۃ الوصول فی درایۃ الاصول“ کے نام سے صالح بن سلیمان الیوسف اور دکتور سعد بن سالم الشریح کی تحقیق کے ساتھ ۸ مجلدات میں مکتبہ المکتبہ التجاریہ (منہار) سے چھپ چکی ہے۔

السید ابوالحسن کشمیری امامی لکھنؤی معروف پامیر ابوصاحب (۱۲۶۰ھ-۱۳۱۳ھ/۱۸۴۳-۱۸۹۵ء) نے کتاب ”اسعاف المامول شرح زیادة الاصول“ تالیف کی جو ۱۳۱۲ھ میں لکھنؤ سے چھپ چکی ہے۔ (۲۷)

عبدالحق بن فضل حق بن فضل امام العری خیر آبادی حنفی (۱۲۳۳ھ-۱۳۲۶ھ/۱۸۲۸-۱۸۸۹ء) فن منطق و حکمت اور دوسرے علوم میں کمال رکھتے وہ علوم عقلیہ میں اپنے ہم عصروں میں ممتاز تھے وہ مولانا فضل حق خیر آبادی کے صاحبزادے اور شاگرد تھے جنہیں انگریزوں نے قدر کے الزام میں دریائے شور کی سزا دی اور اسی اسیر و قیدی کی حالت میں آپ کا انتقال جزیرہ انڈمان میں ہوا۔ وہ رئیس رام پور کے دربار میں اعزاز کے ساتھ وابستہ تھے۔ (۲۸) جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں دہلی میں تھے والد کی گرفتاری پر لکھنؤ پہنچ کر بیرونی کی۔ خیر آباد، ٹونک، اور پھر مدرسہ عالیہ کلکتہ میں خدمات انجام دینے لگے۔ نواب کلب علی خان رامپوری کی خواہش پر رامپور آئے جہاں نواب نے ان کی شاگردی اختیار کی۔ وہ تقریباً چودہ برس تک حاکم مدافعہ اور مدرسہ عالیہ رامپور کے عمید رہے شاہ اللہ بخش تونسوی سے پشتیہ سلسلہ میں بیعت کی۔ انگریز حکومت نے انہیں محسوس العلماء کا خطاب دیا۔ (۲۹) انہوں نے اصول فقہ میں کتابیں لکھیں جیسے شرح مسلم الثبوت للبھاری رود کوثر میں لکھا ہے کہ ”مسلم الثبوت“ فقہ اور اصول فقہ سے متعلق ایک بلند پایہ کتاب ہے اور علامہ بحر العلوم اور دوسرے علماء نے اس پر حاشیے لکھے ہیں۔ (۳۰) ”مسلم الثبوت“ پر متعدد شروح لکھی گئیں۔ مثلاً: عبدالحق بن محمد بن نظام الدین الانصاری الہندی (متوفی ۱۲۴۵ھ/۱۸۱۰ء) نے اس کی ایک عمدہ شرح لکھی اور اس کا نام ”فوائد الرصمات شرح مسلم الثبوت“ رکھا۔ (۳۱) کتب خانہ مدرسہ محمدی باغ دیوان صاحب مدراس میں جو ان کے خود تحریر کردہ مخطوطات ہیں ان میں ایک شرح مبادی المسلم دو جلدوں پر ہے۔ اس کی دوسری جلد کے مزید دس نسخے ہیں جن میں سے بعض مخطوطات پر شرح مبادی المسلم اور بعض پر فوائد الرصمات شرح مسلم الثبوت تحریر ہے۔ عبدالحق فرنگی محلی (متوفی ۱۱۸۷ھ/۱۷۷۳ء) نے بھی ”شرح مسلم الثبوت“ لکھی۔ (۳۲) محبت اللہ بن عبد الحکیم العثمانی الصدیقی بہاری حنفی (متوفی ۱۱۱۹ھ/۱۷۰۷ء) نے مسلم الثبوت لکھی اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب مدراس میں بطور نصابی کتاب شامل رہی اس کتاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ متاخرین علمائے اصول فقہ کے طریقہ تدوین پر لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے زیادہ دقیق اور جامع کتاب ہے۔ اس میں ابن الہمام حنفی (متوفی ۸۶۱ھ/۱۴۵۶ء) کی ”الصحیحہ“ اور تاج الدین السبکی شافعی

(متوفی ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء) کی کتاب جمع الجوامع کے انتہائی ایجاز و اختصار کے باوجود بڑے واضح اور سہل انداز میں فقہی اصول بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ شرح حصول المامول للنواب صدیق حسن خان (۳۳) بھی تالیف کی۔

سید محمد نذیر حسین محدث دہلوی زیدی (۱۲۳۰ھ-۱۳۲۰ھ/۱۸۰۵ء-۱۹۰۲ء) بہار کے ضلع مونگیر سورج گڑھ میں پیدا ہوئے عرصہ دراز تک دہلی میں رہے ان کا خاندان علم و فضل دولت و جاہت میں ممتاز تھا۔ پٹنہ، دہلی، غازی پور، بنارس اور کانپور جا کر تعلیم حاصل کی۔ مولانا اخوند قدھاری اور مولانا جلال الدین ہروی سے معقولات کی کتابیں پڑھیں۔ فقہ حنفی میں مدیم العظیم سمجھے جاتے تھے۔ سرسید احمد خان نے آثار الصنادید میں فقہ و اصول فقہ میں ان کی دسترس کا خصوصیت کے ساتھ تذکرہ کیا ہے۔ اس کا اندازہ ان کے فتاویٰ سے بھی ہوتا ہے۔ انہوں نے مسجد اورنگ آبادی میں اپنا مستقل حلقہ درس قائم کیا جہاں اصول فقہ سمیت فنون درسیہ کے ہر شعبہ کی تعلیم دیتے۔ ان کے حلقہ درس میں ہندوستانی طلبہ کے علاوہ حجاز، یمن، نجد، شام، حبش، افریقہ، تونس، الجزائر، کابل، غزنی، قندھار، پشاور، سرحد، بلخ، بخارا، دافغانستان، ایٹانے کوچک، ایران، خراسان، مشہد، ہرات اور چین وغیرہ کے طلبہ بھی شامل تھے۔ مولانا عبدالقیس کے مطابق انہوں نے فن اصول فقہ پر کتاب معیار الحق تالیف کی تھی۔ (۳۳) دراصل یہ کتاب تقلید کے بارے میں ہے۔ مولانا ارشاد حسین راجپوری (۱۲۳۸ھ-۱۳۱۱ھ/۱۸۲۲ء-۱۸۹۳ء) نے انتصار الحق کے نام سے اردو زبان میں ۳۱۶ صفحات پر کتاب لکھی جو معیار الحق کا رد ہے۔ یہ کتاب آجکل موجود ہے۔ (۳۵)

قاضی عبدالحق بن محمد اعظم کابلی حنفی (متوفی ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء) کی کابل میں ولادت و نشوونما اور بھوپال میں وفات ہوئی۔ ہندوستان کے مختلف شہروں کے علمی اسفار کئے علماء و مشائخ سے تحصیل علم کیا۔ حج و زیارت کیلئے حرمین شریفین تشریف لے گئے۔ وہ شام و عراق بھی گئے۔ ہندوستان واپس آئے اور مدرسہ شاہجہانیہ میں استاد مقرر کئے گئے مفتی اور پھر قاضی کے منصب پر فائز کئے گئے انہوں نے کئی کتابیں بھی لکھیں۔ انہوں نے التلویح پر حاشیہ لکھا۔ (۳۶)

سید محمد حسین بن بندہ حسین بن محمد بن ولد ار علی حسینی نقوی نصیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۶۷ھ-۱۳۲۵ھ) لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ وہ شیعہ تھے فقہ، اصول، کلام اور تفسیر کی درسی کتب اپنے والد سے پڑھیں عراق کا سفر کیا اور علماء و مشائخ سے استفادہ کیا کئی سال تک تدریس کرتے رہے۔ انہوں نے زبدۃ الاصول کی شرح تالیف کی۔ (۳۷) دراصل زبدۃ الاصول کے مصنف بہاؤ الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد الحارثی العامری البہمدانی (متوفی ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۲ء) ہیں۔ جو شام میں پیدا ہوئے اور طوس میں مدفون ہیں۔

ظہیر احسن بن بھان علی نیوی عظیم آبادی حنفی (متوفی ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء) حصول علم کے لیے لکھنؤ گئے علامہ عبدالحمز بن عبدالحلیم لکھنؤی اور دوسرے علماء سے استفادہ کیا۔ انہوں نے کتاب ”اوضحۃ الجید فی تحقیق الاجتہاد و التقليد“ تالیف کی۔ (۳۸)

عبدالحکیم بن محمد نور بن الحاج میرزا افغانی حنفی (۱۲۵۱ھ-۱۳۲۶ھ/۱۸۳۵ء-۱۹۰۸ء) نے ”تعلیقات علی شرح المنار للعلائی الحصکفی“ اور ابن عابدین پر حواشی لکھے۔ (۳۹)

عبدالحق حقانی بن محمد امیر دہلوی حنفی (متوفی ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۵ء) فقیہ اور مفسر تھے، پنجاب کے علاقہ انبالہ میں پیدا ہوئے۔ کانپور، مراد آباد، اور دہلی جا کر علماء و مشائخ سے اکتساب فیض کیا۔ دہلی میں تدریس کی۔ تفسیر حقانی سمیت کئی کتابیں بھی لکھیں۔ انہوں نے اصول فقہ میں کتاب ”الناسی شرح الحسامی لمحمد بن محمد الاعمسی کشی فی الاصول“ تالیف کی جو ہندوستان سے ۱۳۱۰ھ میں چھپ چکی ہے۔ (۴۰) النای مع الحسامی کراچی مکتبۃ البشری سے ۳۶۰ صفحات میں ۱۳۳۰ھ/۲۰۰۹ء میں بھی چھپ چکی ہے۔ علامہ حسام الدین محمد بن محمد الاعمسی حنفی (متوفی ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) نے ”المستخب الحسامی“ لکھی یہ اصول فقہ میں ایک اہم کتاب ہے اس کا شمار جامع اور مشکل متون میں ہوتا ہے اس کی ایک خصوصیت مسائل کے بیان کرنے میں اختصار ہے۔ اس پر زیادہ تر حواشی، شروح و تعلیقات وغیرہ عربی، فارسی اور اردو زبانوں میں لکھے گئے۔ (۴۱)

احمد بن علی بن رضاعلی بن کاظم شاہ بن سعادت یا معروف بہ شاہ احمد رضا خان بریلوی حنفی (۱۲۷۲ھ-۱۳۳۰ھ/۱۸۵۶ء-۱۹۲۵ء) بریلی یوپی میں پیدا ہوئے۔ آپ کے آباؤ اجداد قندھار، افغانستان سے ہجرت کر کے پہلے لاہور اور پھر بریلی میں قیام پزیر ہو گئے۔ آپ کے والد اور دادا اپنے زمانے کے مشہور فقیہ و عالم تھے والد سے تعلیم حاصل کی جنہوں نے کم از کم ۲۵ کتابیں ضرورتاً تالیف کیں۔ آپ کے اساتذہ میں شاہ آلہ رسول مارہروی، علامہ احمد بن زبئی دحلان مفتی مکہ مکرمہ، علامہ عبدالرحمن بن علی، علامہ حسین بن صالح کتبی وغیرہ بھی شامل ہیں۔ چودہ سال کی عمر میں علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال کر لیا تھا۔ اردو ہندی، فارسی اور عربی زبانوں میں فقہ و اصول فقہ سمیت ۵۰ سے زائد علوم و فنون پر دستکڑوں کتابیں لکھیں۔ وہ ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء میں پہلی بار اور پھر ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۶ء میں زیارت حرمین شریفین کیلئے تشریف لے گئے۔ (۴۲)

اعلیٰ حضرت امام شاہ احمد رضا خان نے بحر العلوم عبدالاعلیٰ لکھنؤی حنفی (متوفی ۱۲۲۵ھ/۱۸۱۰ء) کی ”فوائد الرحمن“ شرح مسلم الثبوت فی اصول الفقہ ”پر حواشی لکھے جو تقریباً ۳۱ صفحات میں ہیں۔ اس کے غیر مطبوعہ خطی نسخہ کی فوٹو اسٹیٹ کاپی میرے پاس موجود ہے جو کراچی میں ادارہ تحقیقات امام احمد رضا کی لائبریری سے حاصل کی گئی ہے۔ اس کا آغاز ان کلمات سے ہوتا ہے: قوله غوامض القرآن قدیراً ولقد تصدی لخطاطہ فی اطلاق القدیر غیرہ.... وفيه خلف والراجح المنع..... اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نے اس کتاب کے حوالے اپنی دوسری کتابوں میں بھی دیے ہیں جس سے کتاب کی ان کی طرف نسبت درست ہونے کی تصدیق ہو جاتی ہے مثلاً وہ اپنی کتاب ختم نبوت میں ایک مسئلہ کی وضاحت میں فرماتے ہیں: وقد تكلمت فی المسئلة علی هامش فوائد الرحمن شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم بما يكفي ويشفي فانی اجدنی فیها اركن واميل الی قول ساداتنا الاشعرية رحمهم الله تعالى ورحمنا بهم جميعا والله اعلم بالصواب فی كل باب [میں نے فوائد الرحمن شرح مسلم الثبوت کے حاشیہ پر یہ مسئلہ کھول کر بیان کر دیا ہے وہاں میں نے اشعریہ کی طرف میلان کا اظہار کیا ہے] (۴۳) واضح رہے کہ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائد الرحمن متعدد بار چھپ چکے ہیں جیسے مطبع بولاق مصر سے ۱۳۲۲ھ میں دو جلدوں میں، دارالکتب العلمیہ بیروت سے ۱۳۲۳ھ میں عبداللہ محمود محمد عمری تحقیق کے ساتھ، اور دارالارقم بن ابی الارقم لبنان سے (سن) شیخ محمد رمضان کے اقتناء سے دو جلدوں میں چھپ چکے ہیں۔

اس کے علاوہ امام شاہ احمد رضا خان نے فقہ میں "فتاویٰ رضویہ" تالیف کی۔ یہ کتاب تخریج اور عربی عبارات کے ترجمہ کے ساتھ رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ لاہور سے ۲۰۰۶ء میں ۳۰ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے اس میں جگہ جگہ اصول فقہ کی بحثیں اور مسائل منتشرہ صورت میں نظر آتے ہیں۔ وہ مسلم الثبوت، فوارح الرحمت سمیت اصول فقہ کی بنیادی کتابوں سے عبارات نقل کر کے استدلال و استنباط کرتے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ میں تقلید کے ساتھ ساتھ اجتہادی رنگ بھی نمایاں نظر آتا ہے شاہ احمد رضا اپنے فتاویٰ میں اصول فقہ اور فتاویٰ نویسی کے اصول و آداب الحنفی کی پابندی کرتے ہوئے فقہائے سلف سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔

ابوبکر بن عبدالرحمن بن محمد بن شہات الدین العلوی الحنفی شافعی (متوفی ۱۲۶۲ھ-۱۳۳۱ھ/۱۸۳۶ء-۱۹۲۲ء) حضرت موت میں ولادت اور حیدرآباد دکن میں وفات ہوئی۔ انہوں نے "التسبیح النافع بإيضاح وتكميل مسائل جمع الجوامع" تالیف کی یہ کتاب دو اجزاء میں ہے اور حیدرآباد دکن سے ۱۳۱۷ھ میں طبع ہو چکی ہے۔ (۳۳)

سید ابوالحسن بن نقی شاہ ابن امیر شاہ رضوی، لکھنؤی، کشمیری رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۶۶ھ-۱۳۳۲ھ/۱۸۳۹ء-۱۹۲۳ء) شیعہ عالم تھے ان کی لکھنؤ میں ولادت و نشوونما ہوئی حج و زیارت کیلئے حرمین شریفین تشریف لے گئے۔ زیارت کے لیے کربلا گئے وہاں عراق کے علماء سے علم و فیض حاصل کیا پھر ہندوستان واپس آ کر درس و تدریس میں مشغول ہو گئے بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ آپ نے و اسعاف المأمول شرح زبدة الأصول تصنیف کی۔ (۳۵)

قیام الدین، عبدالباری بن عبدالوہاب بن عبدالرزاق انصاری فرنگی بکلی لکھنؤی (۱۲۹۵ھ-۱۳۳۳ھ/۱۸۷۸ء-۱۹۲۵ء) لکھنؤ میں پیدا ہوئے۔ ہندوستان کے علماء سے اکتساب علم کیا اور پھر ۱۳۳۲ھ میں حج و زیارت کے لیے حرمین شریفین تشریف لے گئے وہاں کے مشائخ سے حدیث کی سند حاصل کی۔ ان کی کوششوں سے فرنگی بکلی میں مدرسہ نظامیہ کی بنیاد رکھی گئی۔ وہ وہاں تدریس، تصنیف و تالیف میں مشغول ہو گئے۔ اصول فقہ میں کتاب ملہم الملکوت شرح مسلم الثبوت لکھی۔ (۳۶)

مولانا حکیم سید برکات احمد ٹوکی (متوفی ۱۳۳۷ھ/۱۹۲۹ء) ٹوکی میں پیدا ہوئے مناظر حسن گیلانی ان کے شاگردوں میں سے تھے۔ ان کی ۲۸ تصانیف (مطبوعہ اور غیر مطبوعہ) شامی لکھی ہیں جو عربی، اردو اور فارسی میں ہیں ان کی غیر مطبوعہ تصانیف میں تنویر المنار شامل ہے جو مولانا بحر العلوم کی شرح منار (فارسی) کا عربی ترجمہ ہے۔ (۳۷)

حکیم نجم الغنی خان رامپوری (۱۲۷۶ھ-۱۳۵۱ھ/۱۸۵۹ء-۱۹۳۲ء) کی رامپور میں ولادت و وفات ہوئی۔ انہوں نے تاریخ اودھ پر بھی کتاب لکھی تھی جو مطبع نول کشور لکھنؤ سے ۱۹۱۹ء میں شائع ہوئی۔ انہوں نے "مزید الغواشی شرح اصول الشاشی" یہ اردو زبان میں اصول الشاشی کی ایک بہترین شرح ہے یہ کتاب میر محمد کتب خانہ کراچی (من نادر) سے چھپ چکی ہے۔ بعد میں طلبہ کی سہولت و آسانی اور استفادہ کے پیش نظر اس کتاب کو کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ متن کی عبارت کو کنگڑوں میں کر کے سوالیہ، جوابیہ انداز پر اسحاق صدیقی نے مرتب کیا اور اس کا نام "معلم الاصول" رکھا جسے مکتبہ شرکت علیہ بلقان نے شائع کیا۔

فضل حق بن عبدالحق رامپوری حنفی (۱۲۷۳ھ-۱۳۵۸ھ) کی رامپور میں ولادت و وفات ہوئی۔ قرآن کریم حفظ کیا۔ بریلی، علی گڑھ اور رامپور میں تعلیم حاصل کی۔ رامپور کے مدرسہ عالیہ کے صدر مدرس رہے۔ اس کے علاوہ کلکتہ میں بھی تدریس کی۔ کئی

کتا ہیں لکھیں۔ انہوں نے ”الطویح“ پر حاشیہ لکھا۔ (۴۸)

۴۹۔ آقا احمد بن محمد بن بخش بن نواز علی خانی انصاری، اہل ہندوی (۱۲۷۳ھ - ۱۳۶۰ھ / ۱۸۵۶ء - ۱۹۴۱ء)، سہارن پور کے علاقہ انڈھ میں پیدا ہوئے۔ علم حاصل کیا اور تدریس کی۔ انہوں نے کتاب ”وفیق الطریق فی اصول الفقہ تالیف کی۔ (۴۹)
سید سبط حسین بن رمضان علی حسینی سبزواری جاسکی لکھنوی (متوفی ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۷ء) شیعہ عالم تھے ان کی لکھنوی ولادت و نشوونما ہوئی۔ شیخ ابوالحسن بن ہندی حسین وغیرہ سے علوم عقلیہ و نقلیہ میں کمال حاصل کیا۔ عراق جا کر مرزا محمد حسین شہرستانی سے استفادہ کیا اجتہاد کی اجازت حاصل کی اور پھر ہندوستان واپس آ کر درس و تدریس، تصنیف و تالیف میں مشغولیت اختیار کی از حدہ الحواطر میں ہے ”و کانت له الید الطولی فی اصول الفقہ“ (ترجمہ اصول فقہ کے مسائل میں انہیں مہارت حاصل تھی)۔
انہوں نے کتاب منہاج الاصول تالیف کی۔ (۵۰)

قاضی ظفر الدین بن امام الدین لاہوری خانی (چودھویں صدی ہجری) علوم عقلیہ و نقلیہ میں مہارت حاصل کی اور پھر لاہور شہر کے مدرسہ عالیہ میں مدرس کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے۔ وہ لاہور سے عربی زبان میں ایک ماہر رسالہ ”نسیم الصبا“ بھی نکالتے تھے۔ انہوں نے کئی کتابیں لکھیں۔ فن اصول فقہ میں نیل المصراہ فی اصول الأحکام لکھی۔ (۵۱)
عبد الکریم ٹوکی خانی (چودھویں صدی ہجری) پیشہ کے لحاظ سے خطاط تھے عربی لغت اور اشعار کی تقطیع میں مہارت رکھتے تھے۔ نزمہ الحواطر میں ہے: ”منہا شرح علی رسالۃ الشیخ اسماعیل بن عبد الغنی الدہلوی فی اصول الفقہ“۔ (۵۲)
(ترجمہ فن اصول فقہ میں شیخ اسماعیل بن عبد الغنی دہلوی کی کتاب کی شرح لکھی)۔ شیخ محمد علی حیدر آبادی رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۵۵ھ - وفات چودھویں صدی ہجری) عاقہ مشہد کے دیہات طمس میں پیدا ہوئے عراق و نجف کے علماء سے علم حاصل کیا۔ حرمین شریفین حج و زیارت کے لیے تشریف لے گئے ممبئی اور پھر حیدر آباد جا کر مستقل رہائش اختیار کر لی۔ وہ مسلک شیعہ تھے۔ فن اصول فقہ میں کتاب مفاتیح الاصول تالیف کی۔ (۵۳)

خلاصہ یہ کہ برصغیر کے علمائے کرام نے علم اصول فقہ کی تعلیم و تعلم کے لیے ہندوستان کے مختلف شہروں کے سفر کیے اور کبھی اپنے شہر سے سکونت ترک کر کے دوسری جگہ آباد ہو گئے۔ متعدد اہل اصول نے حجاز مقدس جا کر حج و عمرہ کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ وہاں طویل قیام کیا حرمین شریفین کے اور وہاں مختلف ممالک سے آئے ہوئے علماء سے اکتساب فیض کیا۔ اور مثنویوں کے قائم کردہ کتب خانوں سے بھر پور استفادہ کیا۔ ہندوستان واپس لوٹنے والے علمائے اہل اصول درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور علمی حلقوں میں مشغول ہو گئے۔ اس مقالہ میں برصغیر کے ان ستائیس کی فن اصول فقہ پر انتیس کتابوں کی نشاندہی کی گئی ہے جن کا تعلق چودھویں صدی ہجری سے تھا۔ اس دور کے اکثر اہل اصول خانی اہل مذہب تھے۔ اہل اصول اور کتابوں کی تعداد سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ صرف یہی تحریری خدمات رہی ہوں گی۔ فن اصول فقہ میں درس و تدریس اور حل المسائل میں تو بہت سے اساتذہ و مشائخ کا تذکرہ ملتا ہے لیکن جن اہل اصول کی تصنیف و تالیف کے بارے میں ہمیں آگاہی ہو سکی صرف ان کا ذکر کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس فن کی بہت سی کتابیں اور وہ کتابیں جن میں اس صدی کے اہل اصول کی تحریری خدمات قلمبند ہوں وہ بے

توحیدی، ناقدری اور حوادث زمانہ کی نذر ہو کر مفقود ہو گئی ہوں یا اب بھی کہیں مخطوطات کی صورت میں علماء و باہنین کی توجہ کی خستہ ہوں۔ بہر حال چودھویں صدی ہجری میں برصغیر کے علماء و مشائخ نے اپنی بساط کے مطابق، سیاسی، معاشی و معاشرتی انحطاط کے باوجود گراں قدر خدمات انجام دیں۔ اس دور کے اہل اصول نے زیادہ تر توجہ ماضی میں لکھی گئی ان کتابوں (جیسے اصول بزدوی، حسامی، السنار، تلمون و توضیح، الشاشی) کی تشریحات، حواشی و تعلیقات وغیرہ پر مرکوز رہی جو خراسان اور ماوراء النہر میں متداول تھیں اور وہاں کے اہل اصول نے ان کتابوں کو ہندوستان میں درس و تدریس کے ذریعے متعارف کروایا تھا۔ اور اصول فقہ کی ان کتابوں کو عصری جامعات کی بعض کلیات میں بھی شامل نصاب کیا گیا ہے اس لیے گزشتہ کئی عشروں سے علمائے کرام دینی مدارس کے نصاب میں شامل اصول فقہ کی کتابوں کے اردو زبان میں ترجموں، ان کی تحفیں و تسہیل میں مصروف نظر آتے ہیں۔

حوالہ جات و حواشی

- ۱۔ محمد طہر بن محمد الاصولین (مکتبہ المکتومہ، جامعہ ام القریٰ ۱۴۱۲ھ) ج ۱، ص ۲۷۳-۲۸۳
- ۲۔ قاروق حسن، فن اصول فقہ کی تاریخ، مجدد رسالت، آب پختہ، عصر حاضر (کراچی، دارالاشاعت ۲۰۰۶ء)، ص ۳۳۵-۳۳۷۔ س ج ایضاً
- ۳۔ آکسلی، عبدالحی بن محمد الدین، نزہۃ الخواطر (بیروت، دارالکتاب ۱۹۹۹ء) ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۲
- ۴۔ قاروق حسن، برصغیر میں فن اصول فقہ کا ارتقاء کی تحقیقی مطالعہ، مجلہ الکلیہ الشریعہ اور منٹیل کالج میگزین، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۱۷۱-۱۷۲
- ۵۔ فن اصول فقہ کی تاریخ، ص ۳۲۹-۳۳۵
- ۶۔ بغدادی، اسماعیل، شاہ عدیۃ العارفین فی اسماء المؤلفین و آثار المصنفین (بیروت، دار الفکر ۱۴۰۲ھ) ج ۵، ص ۵۴
- ۷۔ برصغیر میں فن اصول فقہ کا ارتقاء کی تحقیقی مطالعہ، ص ۱۷۱-۱۷۲ ۸۔ نزہۃ الخواطر، ج ۶، ص ۷۰۹ ۹۔ نزہۃ الخواطر، ج ۶، ص ۷۰۹
- ۱۰۔ قاروق حسن، مغلیہ دور کے مجدد زوال میں فن اصول فقہ کا ارتقاء کی مطالعہ (پشاور، شیخ زید مرکز اسلامی، جون ۲۰۱۲ء)، ص ۸۳-۸۵
- ۱۱۔ نزہۃ الخواطر، ج ۶، ص ۸۵۳
- ۱۲۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۲۰
- ۱۳۔ رحمان علی، مولوی، تذکرہ علمائے ہند، مرتبہ و ترجمہ محمد امجد علی قاروقی (کراچی، پاکستان پبلیک سوسائٹی ۲۰۰۳ء)، ص ۲۵۵-۲۵۶
- ۱۴۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۲۶۸ ۱۵۔ عدوی، ولی الدین، الامام عبدالحی لکھنوی (دہلی، دار الفکر ۱۹۹۵ء)، ص ۱۹۵ ۱۶۔ ایضاً
- ۱۷۔ الفتح المبین فی طبقات الاصولین، ج ۳، ص ۱۵۸ ۱۸۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۷۸-۱۲۷۹ ۱۹۔ تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۸۱
- ۲۰۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۳۵۳ ۲۱۔ حاشیہ تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۸۱ ۲۲۔ مجمع الاصولین، ج ۱۱-۱۲
- ۲۳۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۵۶-۱۲۵۷ ۲۴۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۳۶-۱۲۳۷ ۲۵۔ مجمع الاصولین، ج ۲، ص ۲۳
- ۲۶۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۶۳ ۲۷۔ تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۷۹
- ۲۸۔ محمد اکرم، شیخ، رود کوثر، (لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۷۹ء)، ص ۲۷۶ ۲۹۔ مجمع الاصولین، ج ۱، ص ۲۲۳
- ۳۰۔ گیلانی، مناظر حسن، پاک و ہند میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (لاہور، مکتبہ رحمانیہ، بن غدار) ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۷
- ۳۱۔ حقانی، عبدالرشید، ارض بہار اور مسلمان (کراچی، علمی اکیڈمی فاؤنڈیشن، ۲۰۰۴ء)، ص ۱۷۷-۱۷۸
- ۳۲۔ <http://archive.org/stream/IntisarUllHaq/IntisarUllHaq#page/n413/mode/2up>
- ۳۳۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۶۳ ۳۴۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۷۸ ۳۵۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۷۹
- ۳۶۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۶۳ ۳۷۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۶۳ ۳۸۔ فن اصول فقہ کی تاریخ، ج ۳۱۸-۳۱۹
- ۳۹۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۱۸۰-۱۱۸۱
- ۴۰۔ بریلوی، احمد رضا خان، مجموعہ رسائل (کراچی، مدینہ پبلیکیشنز، ۱۹۷۵ء) ج ۳، ص ۳۶۳ ۴۱۔ مجمع الاصولین، ج ۱، ص ۷
- ۴۲۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۶۶ ۴۳۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۵۹
- ۴۴۔ خان، ساجد حسن، علمائے نوک کی دینی و علمی خدمات (بی ایچ ڈی مقالہ، سندھ یونیورسٹی جاسکوڑہ ۲۰۰۳ء)، ص ۸۱-۸۳
- ۴۵۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۳۲۶ ۴۶۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۳۸۰ ۴۷۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۳۳
- ۴۸۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۵۳ ۴۹۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۲۹۰ ۵۰۔ نزہۃ الخواطر، ج ۸، ص ۱۳۶۸

sustainable development goals, WHO press, France p62.

20. World Health Organization (2017) *Ageing and health statistics: September 2015*, Fact sheets, WHO, 2015 accessed from <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs404> in March 2017.
21. Zafar, S. N., Ganatra, H. A., Tehseen, S., Qidwai, W. (2006), *Health and needs assessment of geriatric patients*" survey at a teaching hospital in Karachi. J Pak Med Association p56.

- Korea, The journal of international Korean medicine, Vol.19 (2), p 806.
- 9.Kazdin, E. A., (2000), *Encyclopedia of Psychology*, Psychological Association and Oxford University Press, Volume 8: p4128.
 - 10.McDougall, F. A., Matthews, F. E., Kvaal, K., Dewey, M. E., &Brayne, C. (2007). Prevalence and symptomatology of depression in older people living in institutions in England and Wales. *Age and Ageing*, 36(5), 562-568.
 - 11.Merriam, S. B. (2009). *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation* (2nd ed.). San Francisco, United State: Wiley.
 - 12.Mirza I, Jenkins R. (2004), *Risk factors, prevalence, and treatment of anxiety and depressive disorders in Pakistan*, Systematic review. Journal of Pakistan medical association.
 - 13.National Research Council Report (2001), *Preparing for an Aging World: The Case for Cross-National Research*, National Academies Press (US).
 - 14.Reddy, K Srinath (2016), *Global Burden of Disease Study 2015 provides GPS for global health 2030*, The Lancet Global Health Journal, Volume 388, Issue 10053, 1448 - 1449
 - 15.Sheela. A.S. (2005), *Socio demographic profile and Mental Health status of Elderly in old age homes*, Ph.D. Thesis, p3.
 - 16.Taqi, M. A., Itrat, A., Qidwai, W., Qadri, Z. (2007), *Depression in the elderly: Does family system play a role? A cross-sectional study*, BMC Psychiatry.
 - 17.United Nations (2015), *World population ageing 2015*, Department of Economic and Social Affairs Population Division, New York, p109-110.
 - 18.United Nations Population Fund –UNFPA (1999), *Growing Old in Pakistan: Study on the situation of Elderly people in Pakistan* p136.
 - 19.World Health Organization (2016), *World health statistics 2016: monitoring health for the SDGs*,

productive and non-productive. India has the second highest population of the world with more than 1.3 billion people, and they are able to maintain this system for old segment of their community then Pakistan with the population of 195.2 million (60+ =5.25%) can manage this type of system too.

- Media should play its part by advocating the family members about their roles and responsibilities towards their elderly members of the family by using religious teaching and guidance.

REFERENCES:

- 1.Al-Quran, Surah17; Verses 23-24., Surah 4: Verse 36., Surah 6: Verse 151., Surah 31: Verse 14 ., Surah 46: Verse 15.
- 2.Al-Tirmidhi, Hadith 1919 & (Al-Birr) 3.
- 3.Amin, A., & Gadit, M. (2008) ``Elderly Abuse: Tip of the ice berg`` Journal of Medical Association Pakistan.
- 4.Danesh, A., & Landeen, J. (2007). Relation between depression and socio-demographic factors. *International Journal of Mental Health Systems*, 1(1), 4.
- 5.Ganatra, H. A., Zafar, S. N., Qidwai, W., & Rozi, S. (2008). Prevalence and predictors of depression among an elderly population of Pakistan. *Aging and Mental Health*, 12(3), 349-356.
- 6.Government of Pakistan. (2016) *Economic survey of Pakistan: 2015-2016*. Finance Division Economic Advisor's Wing, Islamabad, 2016.
- 7.Jongenelis, K., Pot, A. M., Eisses, A. M. H., Beekman, A. T. F., Kluiter, H., & Ribbe, M. (2004). Prevalence and risk indicators of depression in elderly nursing home patients: the AGED study. *Journal of affective disorders*, 83(2), 135-142.
- 8.Juva K, Sulkava R, ErikinjunttiT, Valvanne J, Tilvis R (1998): *Prevalence of dementia in the city of South*

comprehensively, with the main purpose of improving their overall well-being.

- The joint family system, which avoided loneliness of the old persons and provided them ample security, is gradually breaking down. The social, economic and psychological changes are compelling the elderly to live alone or in old age homes. Government should establish day care/recreational centers or facilities for such vulnerable segment of society.
- Furthermore, immediate steps should be taken by health sector for care and security of elderly, efficiency and effectiveness must be assured.

Life span was comparatively short earlier so elderlies were not a disproportionate burden but now due to major demographic and sociological changes, life expectancies have risen dramatically in Pakistan from about 38 years to over 65.5 years (males) and 67.7 years (females). Now the number of senior citizens has increased to 10 million out of a total population of 195.2 million in Pakistan (Economic survey of Pakistan, 2016)⁶. Like other developing countries, there are no Institutionalized arrangements to protect senior citizens in Pakistan. Government of Pakistan should make arrangements to adjust to these demographic transitions and minimize the adverse effects faced by elderly population. One suggestion is to increase the age of retirement as life expectancy is continuously increasing in Pakistan.

- Pakistan's neighboring countries like India and Nepal, have introduced universal pension system for their elderlies; both

children are the family's future bread earners therefore the elderly can easily be discarded. Some of the families who already have high standard of living, although they do not want to burden themselves with the responsibilities of taking care of old members of their families, are also admitting their elderlies in the institutions. The factor of neglecting the religious values or lack of religious understanding has given rise to the establishment of such institutions, especially in Pakistan, a Muslim country. Religious awareness programs should be focused towards the general population consisting of the respectable treatment towards elderly and awareness about the rights of the most vulnerable and neglected segment of the society.

RECOMMENDATIONS:

- There is no systematic or empirical study which would highlight the existence of old age homes in urban areas of Pakistan. Edhi Foundation is one of the glaring example of a service where abandoned elderly people are housed. These elderly people are shunned away by their children under different pretexts like poverty, illness among elderly and general intolerance. The Government should take notice of the issue and recommend policies and solutions of the issue.
- The literature in the field of Gerontology and Geriatrics is limited in Pakistan. There is need for the researchers to focus their attention in these areas to understand and quantify the problems of the aged. Universities, research institutes, civil society groups and NGOs should conduct longitudinal studies on various aspects affecting the life of the elderly

family members visited monthly or annually, were less depressed because they still had feeling of support from their family members whereas, whose family members never visited, were severely depressed and felt like they have been casted-off or abandoned by their families. It had shattered all kinds of hope among them creating feelings of estrangement and causing severe depression.

The present study can be summarized with the inference that elderly living in old age homes have severe levels of depression. The present study found that poverty, intolerance and nucleation of family members of the elderly were the strong predictors for residing in old age homes. The prevalence of depression in the elderly population in our study was noticeably severe and a cause of concern. Greater depression was associated with lesser or no visits by their family members, Separation from family and close friends, less satisfaction with life, widowhood, poor monthly family income and poor physical health and retirement from work were observed to be leading the causes of depression among elderly. The more notable finding was that females were more depressed than male due to the cultural set-up of patriarchal society in Pakistan. The literature review supports the fact that elderly living in old homes are more depressed than those living with their families. Nuclear families are rapidly replacing the joint family system in urban areas of Pakistan, especially Karachi, a mega cosmopolitan city, where family members are unable to provide support to all their family members. Many of the families want to increase their standard of living and make their quality of life better but at the cost of the elderly members of their families. These types of families are opting the institutions for their elderly dependents as

of depression in both cases i.e. elderly with married children or unmarried children.

Hypothesis no. 8, with calculated value of chi square (0.079) and p-value of (0.77865) showed no relationship between employment status of children and level of depression among elderly living in old age homes but both mild and severe depression were found among elderly who had employed children. Self-sufficiency and being independent made children able to take family decisions therefore isolating their parents.

The calculated value of chi-square, 123.7 and p-value < 0.0001 showed highly significant association between the decision to join old age home and level of depression among elderly living in old age homes in hypothesis no. 9. Some of the elderly joined the old home by themselves but majority of the elderly were forced to join old age by their family members. This emotional traumatic situation led towards their emotional break-down causing many psychological disorders.

Hypothesis no.10 (chi-square= 1.291 & p-value < 0.52466) indicated no relationship between duration at old age home and level of depression among elderly living in old age homes but it was found that as time passed, level of depression among some of the elderly had gone down due to treatment and adjustment with their new social environment.

There was highly significant association (chi-square= 46.019 & p-value < 0.0001) between number of visits by family members and level of depression among elderly living in old age homes in Hypothesis no.11. The studies show that duration of visits by the family member has great impact on the mental condition of the elderly. Elderly, whose

Hypothesis 4 claimed highly significant relationship (Chi-square-23.64 and $p\text{-value}=0.001$) between type of family and level of depression among elderly living in old age homes. The responsibilities are shared in joint family system whereas in nuclear family system people feel burden due to in-door and out-door responsibilities which causes depression. On the other hand, mild depression was found due to interference in each other matters, thus it was concluded that the type of family had effect on the level of depression.

The calculated value of chi square of 43.247 and $P\text{-Value} < 0.00001$ showed significant association between marital status and levels of depression among elderly living in old age homes in Hypothesis 5. The proportion of mild depression is higher among married people because they had more responsibilities than unmarried people. Unmarried people were severely depressed or felt anxious due to loneliness or lack of companionship.

In hypothesis 6, there was no relationship between number of children and level of depression among elderly living in old age homes. The result of $P\text{-Value} = 0.404807$ was not significant at $p < 0.05$ and with the calculated value of chi square (0.694). Thus, it was inferred that the number of children an elderly had, had no impact on their level of depression. In both cases, where number of children were either more or less, all the elderly living in the old age homes were found to be depressed.

There was no association between marital status of children of elderly and level of depression in Hypothesis no. 7 (Chi-square=2.32, $p\text{-value}=0.1277$). However, contingency table showed about same level

compared to men. The reasons behind it includes lack of companionship due to widowhood and in Pakistani cultural setting; second marriage of elderly women is not socially acceptable. Whereas males are likely to get married again as there is less stigmatization towards males in Pakistani society.

In view of statistical analysis, the calculated value of chi square was 0.23 and P-value was 0.9726 in hypothesis 2 which was not statistically significant and denoted no relationship between age and level of depression among elderly living in old age homes. Ignorance from the family members and other social factors can cause depression at any age and in the light of findings in contingency table, mild depression was seen and it was higher in the age groups of 60-64 and 65- 69. Generally, it is the phase of (decision making) power shifting from parents to children and feeling of powerlessness among elderly is high at this level. Then, with the passage of time, they start accepting these changes and depression level gradually comes down although when living in old age homes it does not dissipate rather it increases with the passage of time.

According to hypothesis 3, there was positive relationship between qualification and level of depression among elderly living in old age homes with 18.6 value of chi-square and p-value of 0.001 showing extremely significant relationship. The findings suggested that depression was severe among those who were less-qualified cause people who had done their matriculation or above made themselves busy in some positive activities or had found some work that caused low level of depression among them.

- 58.7% were literate while 41% were illiterate.
- 39.6% of respondents' qualification was primary, 27% had secondary, 15.9% had done matriculation, 14.5% were graduates and 4.4% were post graduates
- Majority of respondents i.e. 51.33% had joint family system while only 31% had nuclear family background
- Majority of respondents i.e. 33.3% had government job, 24.5% were daily wage earners 19.6 % were employed in private organization and 22.5% had their own small scale businesses.
- Monthly family income of majority of respondent i.e. 26.6% was Rs.5000-Rs.9000
- Majority of respondents i.e. 54% had 5 to 9 children while 45% had 1 to 4 children
- Majority of respondents 77.09% had married children while 22.1% had unmarried children

DISCUSSION AND CONCLUSION:

Depression in elderly is a common disease and considered very normal with increase in age, however, it severely affects health. It is one of the leading causes of disability as well as tragic fatality associated with the loss of about 850,000 lives every year. Researchers found several factors in the present study conducted on the depression among elderly living in old age homes. As in first hypothesis, there was moderate relationship between gender and level of depression among elderly living in old age homes. The calculated value of chi-square was approx. 64 where p-value was 0.0001 suggesting highly significant relationship between gender and depression. Depression was more severe among women as

relationship between the event and the phenomenon (Merriam2009)¹¹, having numerical form of result. The quantitative approach was applied to study the problem of elderly. The object was to gain familiarity with the situation of the level of depression and the effects of different socio-demographic conditions on level of depression among elderly living in Old Age Homes. The selected universe of present research was consisted of Old Age Homes in Karachi city. Old Age Homes administered under Edhi Foundation are located in Sohrab Goth, North Karachi and Qasba Colony and Clifton. These old age homes are open to all abandoned, shelter less elderly regardless of ethnic background, religion, sex, area etc. Respondents were selected through non-probability Purposive sampling. A sample of 150 respondents (Female 73 & Male 77) which was drawn by adopting the procedure of proportional allocation. In the present study, the data was collected through questionnaires comprised of both open ended and close ended questions. Data has been analyzed through SPSS software (Statistical Package for Social Science). P-value has been calculated to test the hypotheses.

MAJOR FINDINGS:

- 51.33% respondents were male elderly and 48.7% were female elderly living in old age homes.
- Majority of respondents i.e. 56% belong to the age group 60yr-64yr, 26% respondents belong to the age group 65-69, 11.33% belong to age group 70yr – 74yr and 6.7% belong to the age group 75yr and above
- 63.33% respondents were married while 36.7% respondents were unmarried.

HYPOTHESES

- Gender is associated with the level of depression among elderly living in old age homes.
- Age group is associated with the level of depression among elderly.
- Educational qualification is associated with the level of depression among elderly.
- Type of family is associated with the level of depression among elderly.
- Marital status is associated with level of depression among elderly living in old age home.
- Number of children is associated with level of depression among elderly living.
- Marital status of children is associated with the level of depression among elderly.
- Employment status of children is associated with level of depression among elderly.
- Type of decision to join old age home is associated with the level of depression among elderly.
- Duration of stay is associated with the level of depression among elderly.
- Number of visits by the family member is associated with the level of depression among elderly living in old age home.

RESEARCH METHODOLOGY:

The present research is an explanatory research. Quantitative research is an objective understanding of the phenomenon based on the

physical pain, weak eyesight, stroke, isolation, limited functionality, unfortunate life experiences, inadequate family support and unsatisfactory care of the elderly. In order to develop programs for this vulnerable segment of society, best physical treatment and exclusive interest on psychological factors should be the focus of the programs. McDougall, Matthews, Kvaal, Dewey and Brayne (2007)¹⁰ observed that depression was found among all the elderly population although high prevalence was among those elderly who had some kind of serious functional deficiency. It was also found in the study that depressive disorders were high (27%) in old age institutions as compared (9%) to those living with their families showing elderly living in old-age homes were suffering from more depressed mood. The study revealed that age and functional disability were highly associated ($p < 0.009$) with level of depression among those living in old-age institutes. Functional disability led to depressed mood and other severe symptoms as committing suicide. Those feelings were found more common in institutions among elderly as compared to those who were living within a community. Danesh & Landeen (2007)⁴ compared depression between male and female in their study showing the ratio of depression was approximately 0.60. The study also highlighted that depression level were high among elderly who have lost their life partners either by divorce or death.

OBJECTIVE OF THE STUDY

- To study the socio-demographic factors responsible for the depression among elderly living in old age homes.
- To find out the level of depression in elderly residing in old age homes.

argued that the higher number of daily medications, rising health problems, financial problems, urinary incontinence and inadequately fulfilled spiritual needs were the risk factors identified for depression in the elderly which needed to be taken into account by practicing family physicians and health care workers. Furthermore, besides health problems, difficulties in relationships and were also found to be stressful life events. Being female, a widow, with low education and physical morbidity gave high risks for depression in the elderly. The study also found that there were some communities who were helping elderly by initiating financial allowance though they were small amounts in nature. This type of support from both family and community had positive impact on their mental health. Juva, Valvanne, Erikinjuntti & Tilvis (1998)⁸ study also revealed the same results that depression was high (16%) among institutionalized elderly as oppose to those living at home (4%). Risk factors were their health, Physical and mental functionality which were highly associated with depression among them. The study also compared depression between healthy and unhealthy elderlies living in the institutions and found that depression was very high among disabled or elderly suffering from any kind of disease (Parkinson's disease, urinary incontinence, heart disease) as compared to those who were physically healthy. Jongenelis, Pot, Eisses, Beekman, Kluiter and Ribbe (2004)⁷ stated that the prevalence of major depression was assessed to be 8.1% and the prevalence of minor depression was 14.1%, while a further 24% of the patients suffered from sub-clinical depression. It was concluded in their study that population in old age nursing homes had high prevalence of depression among them. Depression has many risk factors that includes age itself,

deliver him; and the bearing of him and the weaning off him was thirty months" (Al-Quran 46: 15)¹. It is emphasized many times in the holy book to respect elders but unfortunately it has been ignored by all which has created many other social problems in our society.

LITERATURE REVIEW:

According to the research conducted by Taqui (2007)¹⁶, the nuclear family system is a strong independent predictor of depression in the elderly. The prevalence of depression in the elderly population in study was moderately high and a cause of concern. Since the hospital draws people from all over Karachi, it was hypothesized that the prevalence of depression in the elderly in Karachi was about one in five people. The progressive urbanization in a city like Karachi is inevitable. The nucleation of family systems is likely to follow. This transition in family systems may have a major deleterious effect on the physical and mental health of the elderly. Social support programs for the elderly especially females must be developed to ensure their well-being. It was concluded as the elderly living in a nuclear family system were 4.3 times more likely to suffer from depression than those living in a joint family system. Contrary to this, Mirza & Jenkins (2004)¹² asserted that Pakistan as a developing country is facing many social problems as political instability, financial problems, conflicts and violence etc. which have become great risk indicators for psychological disorders. Their study concluded that these socio-economic problems combined with relationship issues were the main indicators for anxiety and depression among elderly living in institutes whereas elderly people living with their supportive families had protected them from such disorders. On the other hand, Ganatra, Zafar, Qidwai and Rozi (2008)⁵

me in childhood" (Al-Quran 17:23-24)¹. In these verses, kindness towards parents is mentioned along with the belief in one God. These two verses reflect the compassion, respect and sense of responsibility that Islam requires the believers to have towards their parents. Another place, Allah narrates, "And serve Allah and don't relate anything with Him and regard the guardians and to the close of kinfolk and the orphans and the penniless and the neighbor of (your) family and the outsider neighbor, and the comrade in a trip and the wayfarer and those whom your right hands have; most likely Allah does not love him who is conceit, egotistic" (Al-Quran 4: 36)¹. Another verses indicates, "Say: Come I will present what your Lord has prohibited to you- - (recall) that you don't relate anything with Him and show consideration to your father and mother, and don't kill your kids (because of a paranoid fear of) destitution - We accommodate you and for them- - and do not attract near to obscenities, those of them which are clear and those which are disguised, and do not slay the spirit which Allah has taboo aside from the necessities of equity; this He has urged you with that you may get it" (Al-Quran 6: 151)¹. One more place, Allah orders, "We have enjoined upon man kindness to his parents, but if they exert pressure on you to associate with Me in My Divinity any that you do not know (to be My associate), do not obey them. To Me is your return, and I shall let you know all that you have done" (29: 8). Furthermore, We have ordered man in esteem of his parents... Be thankful to Me and to both your mother and father; to Me is the ultimate coming" (Al-Quran 31: 14)¹. By showing importance of parents Allah says, "And, We have charged on man benefiting of to his father and mother; with inconvenience did his mom bear him and with inconvenience did she

2006)²¹. In a local study, there was a noted 22.9% prevalence of depression among elderly. It has also been indicated that chronic diseases in the elderly are consistent risk factors for depression (Amin & Gadit; 2010)³. However, the issues of elderly are dominating and influencing the social, financial and physical prosperity of people, their families and the general public of the society (National Research Council; 2001)¹³.

Religion is a key source to cure many social problems especially depression, when one talks about the religious perspective. Islamic perspective, in case of Pakistani society where majority of population is Muslim, provides complete moral way of life and the elderly have special, protected and dignified status in Islam. They are considered the vulnerable part of society in Islam. Compassion and respect towards the elderly is an essential element of Islamic conduct. The last Prophet (PBUH) of Islam stated clearly: "He is not one of us who does not indicate delicacy to the youth and who does not show regard toward the senior citizens" (Al-Tirmidhi; 1919)². In another Hadith, The Prophet (P.B.U.H) states, "The endorsement of Allah is the endorsement of the mother and father. The outrage of Allah is the outrage of the parents" (Tirmidhi, *Al-Birr (Virtue)*; 3)². While Islam emphasizes respect for all elders in society, children have a special responsibility towards their parents. The Glorious Quran says; "Thy Lord hath decreed that ye worship none but Him, and that ye be kind to parents. Whether one or both of them attain old age in thy life, say not to them a word of contempt, nor repel them, but address them in terms of honor. And, out of kindness, lower to them the wing of humility", and say: "My Lord! Bestow on them thy Mercy even as they cherished

depression has decreased in the developed countries, however, the story is different in developing countries where there is a low rate of recognition of depression among elderly. Surveys of ageing people show that many cases go unchecked, undiagnosed and untreated (United Nations: 2015)¹⁷.

Today in Pakistan, the biggest problems of elderly include solitude, loneliness, isolation, depression, neglect and a sense of not being wanted by the family members. Rapid increase in the number of nuclear families, urbanization and the global nature of employment opportunities are causing problems for the elderly. These changes are compelling the elderly to live alone or in old age homes (UNFPA; 1999)¹⁸. The current demographic profile of Pakistan shows that the total population is 195.4 million (Economic Survey of Pakistan: 2016)⁶, among which the elderly population over 60 years of age constitutes approximately 5.25%. In view of poverty, economic disparity and inadequate health facilities, the elderly population suffers a number of setbacks. The government of Pakistan sought consultation on National Strategy on Health for Elderly in which a number of problems among elderly were identified like: loneliness, depression, fear of dying, lack of social relations, painful medical conditions, deprivation, lack of resources, and loss of a partner. In a local study five or more health problems were found in 72% elderly subjects with almost half of them taking three or more different medications daily for the issues of immobility, urinary incontinence, fatigue and visual impairment. Hypertension, diabetes and arthritis were the most commonly reported chronic ailments. Among the mental illnesses, depression has been identified as a significant problem. (Zafar, Ganatra, Tehseen & Qidwai;

of ten persons i.e. 676 million people (WHO: 2016)¹⁹. Individuals with depression may encounter an absence of intrigue and joy of life, noteworthy weight reduction, sleeping disorders or exorbitant resting, absence of vitality, powerlessness to think, sentiments of uselessness or unnecessary blame and intermittent contemplations of death or suicide (Kazdin; 2000)⁹. The advances in the field of medicine over the past fifty years have led to an increase in the average lifespan of the population. In almost every country, the proportion of people aged over 60 years is growing faster than any other age group, as a result of both longer life expectancy and declining fertility rates. From 2000 until 2050, the world's population aged 60 and over will more than triple from 600 million to 2 billion. Most of this increase is occurring in developing countries where the number of older people will rise from 400 million in 2000 to 1.7 billion by 2050. It is estimated that by 2040, the number of people in Asia aged above 60 years will surpass number of children (Sheela; 2005)¹⁵. According to WHO Ageing Statistics (2017)²⁰, by 2050, 80% of older people of the world will be living in middle and low-income countries. The data shows that anxiety and depression leads to suicide as accessibility to the means of committing suicide as pesticides and pills are easily available in all parts of the world. The world statistics, also indicate that "Falls" are the second cause of death among elderly which is the resulting factor of severe levels of depression among them. It is estimated that out of 424,000 deaths related to "Falls", 80% of deaths are among 60 and above age group and most of them occur in low-income countries and regions of the world (World Health Statistics: 2016)¹⁹. Treatments for depression and anxiety are available and the rate of deaths related to

interpreted, presented and analyzed through a social science software; SPSS. The findings of the study indicated that the elderly living in old age homes, were suffering from severe symptoms of depression due to intolerance of the family members, trends towards nuclear family system and economic problems. The analyses of the data revealed that negligence of the Islamic views concerning elderly was the cause behind the socio-demographic changes which is both directly and indirectly related to the factors which had brought the elderly to the old age homes. The study recommends that the religious leaders must focus on this particular issue and preach to their followers regarding the treatment of elderly by their families and society through the teachings of Allah in Holy Quran.

Key Words: *Religion, Depression, Elderly, Socio- Demographic Conditions, Old Age Homes*

INTRODUCTION

Mental disorders are common and they occur frequently in all the societies of the world whether they are in developed or developing phase. The most widespread of these mental disorders are found to be depression and anxiety. Depression is the most common psychiatric or mental disorder among the elderly which can manifest as major depression or as minor depression, characterized by a collection of depressive symptoms. Depression is recognized as a serious public health concern in the developing countries. The Global Burden of Disease study showed that depression will be the single leading cause of Disability Adjusted Life Years by 2020 in the developing world (Reddy; 2016)¹⁴. It was estimated that it affects every one person out

**EFFECTS OF SOCIO-DEMOGRAPHIC AND RELIGIOUS
DETERMINANTS ON THE LEVEL OF DEPRESSION AMONG
ELDERLY LIVING IN OLD AGE HOMES: A CASE STUDY OF
KARACHI**

Dr. Kaneez Fatima Mamdani (Assistant Professor, University of
Karachi)

& Ms. Sadia Rehman (M.Phil. Research Student, University of
Karachi)

ABSTRACT:

Depression among elderly (old-aged people) is a common disease and it is one of the leading causes of disability among old age people. About 850, 000 fatalities were recorded every year that is associated with the problem of depression among elderly (WHO: 2017)²⁰. Pakistan is also one of the countries where depression associated with aging problems are increasing due to ignorance of religion that provides a comprehensive way of living. In the holy books (Holy Quran, Bible etc); it has been mentioned and discussed many times to show esteem and compassion towards elderly especially their own parents. Although, unfortunately, all these orders have been abandoned and disregarded by the followers. The total disrespect of the teachings and principles of the religion are in turn causing changes in socio-demographic conditions. These changing socio-demographic factors are being examined as the major causes of depression among elderly living in old age homes. Quantitative research methodology had been applied for this study. The universe of the study was the old homes of Karachi. The sample size of 150 respondents was selected. The primary data had been collected through structured questionnaire from the respondents, living in old age homes of Karachi. The data was

an un-caused sense no one can be considered really responsible. But the noumenal or extra-phenomenal justification of these beliefs through theoretical reason is impossible. This means that for Kant the doctrine of freedom has a regulative function. It shapes the moral practices rather than explaining them in a metaphysical framework of theoretical reasoning.

14. P.F Strawson "Freedom and Resentment", op. cit. p.25

15. Strawson thinks that human consciousness has grown considerably. Objective scientific study of variety of manifestations of human attitudes in historical and anthropological contexts shows this. However, this variety of forms of attitudes complicates our generalization in morality that is confined to a particular culture. But then Strawson thinks that the existence of variety is no obstacle to the acknowledgement of common moral sentiment involved in them. For Strawson, it provides grounds to reconcile pessimists and optimists in that the moral sentiment in general reflects the network of variable human attitudes without the existence of which there cannot be any intelligible system of human relations.

Consequently, Strawsonian theme of interpersonal attitudes seems to ignore the problem of justification of punishment. It is no good reason to argue, in a circular manner, that deterministic morality regulates human attitudes and is itself an expression of those attitudes. Therefore, a universal approach towards explanation of human attitudes is seriously required.⁽¹⁵⁾ This would be an issue for my next paper on this problem.

REFERENCES

1. Richard Double, *The Non-Reality of Free Will*, Oxford: Oxford University press, 1991, p. 135
2. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford: Oxford University press, 1983, p. 162.
3. John Stuart Mill, "An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy", in *Classic Philosophical Questions*, ed., J.A Gould, Prentice Hall, 2006, first published 1971, p. 74
4. Paul Henry Thiry Baron d' Holbach, "Determinism", in *Freedom: Its History, Nature and Varieties*, ed. R.E. Dewey and J.A Gould, New York, Macmillan, 1970, p. 110.
5. Ibid p. 117.
6. A.C. MacIntyre, 'Determinism', in *Free will and Determinism*, ed. Bernard Berofsky, op cit. pp. 254.
7. Roy Weatherford, *Implications of Determinism*, Op. cit. p. 89
8. Ibid.
9. P. f. Strawson, op. cit. p.23
10. Isaiah Berlin, 'From Hope and Fear, Set Free', in *Concepts and Categories*, ed. Henry Hardy Hogarth Press, London, 1978, p. 190.
11. P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, op. cit. p. 24
12. Ibid. p. 25
13. Kant, as is well known, offered a solution to the problem of relation of knowledge with experience. He pointed out the regulative function of all metaphysical beliefs, especially moral beliefs. For Kant, beliefs in Freedom and responsibility are explainable through practical reasoning in that our practices are regulated by such beliefs, and without them, it would be impossible to have social inter-action. Without supposing freedom in

CONCLUSION

Strawson believes that "If we sufficiently, that is radically, modify the view of the optimist, his view is the right one".¹² This clearly shows that Strawson rejects the libertarian's account of contra-causal or non-causal freedom. And he thinks the optimist is right in so far as the question of consequences of moral attitudes involves regulation of behavior. For Strawson, it is the efficacy of moral practices that really counts in its justification. But for him this efficacy is itself grounded in the very nature of human existence. Therefore, it does not require any external or universally general thesis of determinism. Strawson thinks that the determinist is right in so far as his claim rests on the *regulative aspect* of his doctrine, but wrong in so far as he appeals to an empirically un-verifiable thesis of universal determinism. The universality of deterministic doctrine has no use to justify the regulative function of moral practices. This, as it appears, seems to involve a *Kantian solution* of the problem in a modified sense.¹³

However, Strawson seems to apply *Kantian impossibility of knowledge beyond experience* to the determinist doctrine rather than the libertarian one. Whole of Strawsonian thesis or schema focuses on the empirical-moral account of determinism rather than libertarianism. Despite rejection of determinism as irrelevant in explaining interpersonal attitudes, he draws heavily on its empirical content. He States:

It is far from wrong to emphasize the efficacy of all those practices which express or manifest our moral attitudes; in regulating behavior in ways desirable; or to add that when certain of our belief about the efficacy of some of their practices turn out to be false, then we may have good reasons for dropping or modifying those practices.(14)

This shows that Strawson himself has a utilitarian conception of reason, for which he blames the optimist. It would not be a good reason for Strawson to question the regulative aspect of morality. But many serious philosophers have questioned the regulative theory of punishment. It involves a controversial view of justice in terms of absence of real responsibility. If one practice modifies another practice, or for that matter, regulates it, the question of justification of the act of punishment, on part of the person inflicting the wounds, still arises.

constituted by the absence of obstacles to the exercise of choice, the choice being regarded as not itself determined by antecedent conditions, at least not as being wholly so determined. It may be that common sense is mistaken in this matter, or in others; but the onus of refutation lies on those who disagree.(10)

Thus, if the optimists disagree about this common sense assumptions they need to prove it. They need to prove that, besides being obscure, it is indeed false that there can be a free choice in the sense in which Isaiah Berlin speaks of it. Clearly there cannot be any freedom to choose if the choice is causally determined by antecedent conditions. However, Strawson centralized human attitudes as sufficient to dismiss the dilemma of freedom.

The optimist's style of over-intellectualizing the fact is that of a characteristically incomplete empiricism, a one-eyed utilitarianism. He seeks to find an adequate basis for certain social practices in calculated sequences, and loses sight (perhaps wishes to lose sight) of human attitudes of which these practices are, in part, the expression. The pessimist does not lose sight of these attitudes themselves which fills the gap in the optimist account. Because of this he thinks the gap can be filled only if some general metaphysical proposition is repeatedly verified, verified in all cases where it is appropriate to attribute moral responsibility. This proposition he finds it difficult to state coherently and with intelligible relevance as its determinist contradictory. Even when a formula has been found (contra-causal freedom or something of the kind) there still seems to remain a gap between its applicability in particular cases and its supposed moral consequences.(11)

This makes Strawson's reconciliatory program apparently simple. It is clear that Strawson's program is that of moderation of the intellectual theorizing and a de-emphasis on the metaphysical backing of the libertarian doctrines. But the moderation does not seem to solve the fundamental conflict involving the contradiction between the *causal and non-causal paradigms* of opponents.

Nevertheless, Strawson claims that the pessimists and optimists deny each other because of their respective misconceptions. Strawson states:

Optimists and pessimists misconstrue the facts in very different styles. But in a profound sense there is something in common to their misunderstanding. Both seek, in different ways to over intellectualize the facts. Inside the general structure or web of human attitudes and feelings of which I have been speaking there is endless room for modification, redirection, criticism, and justification. But questions of justification are internal to the structure or relate to modifications internal to it. The existence of the general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As a whole, it neither calls for, nor permits an external justification. Pessimists and optimists alike show themselves, in different ways, unable to accept this.(9)

Here it seems that Strawson is taking too much for granted about human attitudes. After all, despite the general framework of attitudes, what distinguishes humans from other creatures and objects? It would not be sufficient to respond to this by saying that humans have their own set of attitudes different from animals and plants. What difference is that? If it is argued that the set of attitudes is itself a given fact and it needs no external justification, it means no line can be drawn. For, at times, or most of the time, man behaves like an animal. Still at other times he does not. What justification can be offered for the existence of those attitudes which are not purely animal attitudes? In general, what makes us human rather than animals? It would not be sufficiently convincing to respond that humans and animals have different sets of attitudes with no clear distinction.

If a line can be drawn here, it is the fact that *humans have a sense of freedom* to choose. For sir Isaiah Berlin, this is the distinctive characteristic between humans and non-humans. Berlin states:

The central assumption of common thought and speech seems to me to be that freedom is the principal characteristic that distinguishes man from all that is non-human. That there are degrees of freedom, degrees

talking or using the word choice at all. He Should be calming that a mental event causes a physical event, the former itself being caused by other antecedent mental events, leading back to the causal chain of events outside one's consciousness'. This shows clearly that there is no place of real choices in a determinist morality. Therefore, the pessimist is right in his pessimism that if determinism is true then moral responsibility is impossible.

Weatherford thinks that Strawson's view about irrelevance of determinism is right, but his conclusion that pessimists are wrong is not a correct view. Weatherford states:

Strawson argues that merely discovering determinism to be true would not force us all to abandon the 'participant attitude' and adopt the 'objective attitude' towards each other, and on this I believe he is quite right, eloquent, even profound. But the moral that some have drawn from this that the incompatibilists are wrong is I think not quite right.(7)

Weatherford thinks that the pessimist incompatibilists concede that moral responsibility will have to be drastically reformulated in a deterministic world. This however, would lead us to deny moral responsibility in the proper sense. According to Weatherford,

Strawson is right to disparage the 'panicky metaphysics' of the libertarian and to show that their cure is worse than the disease. But the metaphysics is the essence of the moral theory and it is here that therapy is needed. For the moral of Strawson's story is that we will not give up our personal and ethical responses to each other even if determinism is true and therefore we will have to revise our views on moral responsibility. But the incompatibilist is right in saying that if determinism is true, then we will have to revise our views on moral responsibility or admit that no one is morally responsible because the two are incompatible as they stand and this I think is where the incompatibilists are right and the compatibilists wrong.(8)

one actually does. If all choices are caused *in the same sense* in which any natural process or event is a caused, one could not have chosen otherwise than what one in fact chose.

What sense of choice is left when one is caused to choose A than B? For, the choosing of A is as much determined by antecedent conditions as the choosing of B. In a more inclusive sense, there is no choice here at all. Rather, there are causes which determine the mental event of following a particular action A, while in our mind we may continue to believe that we could have chosen B instead. But this belief, given the antecedent causal determination beyond consciousness, remains merely a belief without ever being true in an objective sense. It is clear that if rational choices and decisions make sense, they do so because we take them in a non-causal sense. MacIntyre states:

...Suppose that the determinist is able to supply a complete explanation of my behavior in causal terms. Suppose also that my behavior is rational, that whatever strong reasons are adduced for acting in a certain way I act in that way, that I am infinitely flexible and resourceful in meeting new contingencies. Then no test will be available to decide whether I act as I do because it is the rational way to act or because it is the way in which my deeds are causally determined. For on either supposition I will do the same thing. To try and include my reasonableness in a story about causal factors is to try to produce a story about my behavior sufficiently comprehensive to include everything. This means that whereas the contention that my behavior is determined by causal factors is normally taken to mean 'determined by causal factors as contrasted with rational appreciation, etc.', here causal factors have nothing to be contrasted with and hence the expression determined by causal factors has been evacuated of its customary meaning.(6)

Thus the Strawsonian pessimist, or for that matter a libertarian, seems justified in rejecting a determinist morality, despite the determinist's concession of possibility and efficacy of choices. The determinist or optimist is using the libertarian vocabulary of choices to hide the actual meaning of a caused mental event. He should not be

governed by motives. If punishment had no power of acting on the will, it would be illegitimate, however natural might be the inclination to inflict it. Just so far as the will is supposed free, that is capable of acting against motives; punishment is disappointed of its object, and deprived of its justification.(3)

Nevertheless, Mill's line of thinking, though apparently softer in its utilitarian sense, must be seen as leading back to *fatalistic world view* of Baron d' Holbach. For Holbach, if motives govern all human actions and will, they are not isolated mental phenomena within an overall causal nexus of nature.

Man's life is a line that nature commands him to describe upon the surface of the earth without his ever being able to sever from it, even for an instant...he is unceasingly modified by causes, whether visible or concealed, over which he has no control, which necessarily regulate his mode of existence... and determine his manner of acting.(4)

If this is true then it is not difficult to see why any thorough going determinism entails fatalistic morality, including that of Holbach.

Man congregates himself in society, modified each his follow; becomes either virtuous or wicked; either contributes to his mutual happiness, or reciprocates misery; either loves his neighbor, or hates his companion necessarily, according to the manner in which one acts upon another. From whence it may be seen, that the same necessity which regulates the physical also regulates the moral world, in which everything is in consequence submitted to fatality.(5)

Thus, the fatalist morality dissolves optimist's hope of retaining a non-fatalist morality. But the Strawsonian pessimist thinks that the optimist's conception of morality is greatly repulsive in the sense that believing in it entails adopting Strawsonian objective attitude towards all. However, the pessimist does not necessary concede that determinism implies all normal behavior identical to the abnormal one. Rather, most of the pessimists, only consider that in a deterministic world there is no possibility of choosing or acting otherwise than what

optimistic and pessimistic views about morality and determinism override the question of having a free will.

INCOHERENCE OF PESSIMISTS AND OPTIMISTS

The pessimists are libertarians worrying that if determinism is true; our whole moral conception is false. Contrarily, the optimists are determinists who hold that determinism is true, but its truth does not imply erosion of moral responsibility. The pessimists think that moral responsibility is impossible without a possibility to act otherwise. That means there must be a possibility of freedom or free will, in a non-deterministic sense. The whole issue of morality, converges on the question of a freedom that somehow cannot be brought within the paradigm of natural causality. But the optimists or determinists deny any such possibility. They conceded that the *causal nexus of nature is complete* in the sense that human choices and actions are not exception. There cannot be any *un-caused* freedom that the pessimists require.

The conflict between pessimist and optimist on the question of morality is usually conceived in above mention terms. But Strawson thinks that they misconstrue the facts as we know them in our interpersonal and objective attitudes. To Strawson, the optimist is clear of his own conception of morality that is deterministic. *Moral appraisals play a causal role in changing the un-approvable behavior as well as enhancing the approvable one.* The *causal efficacy* of reward and punishment is the central aspect of optimist's

Morality. He does not require a contra-causal freedom for the conception of morality. The *social utility of morality* is the only reason that the optimist finds justified in continuing to stick to the same in social practices. For this the optimist invokes the thesis of determinism.

The optimist argues against the pessimist that without the causal efficacy of moral practices, punishment, for instance, has no justification. This *utilitarian approach* involves the claim that *morality presupposes determinism* and requires it. As John Stuart Mill states:

The question deemed to be so puzzling is how punishment can be justified if men's actions are determined by motives, among which motives punishment is one. A more difficult question would be how it can be justified if they are not so determined. Punishment proceeds on the assumption that the will is

difficulty that optimists have to face. This lies in what Richard Double points out as the 'objective standard' or extra-linguistic reality of free choice in contrast to the Strawsonian version of morality based on human commitment. Richard Double States:

The standard free will theories...presuppose that when we talk about freedom and moral responsibility, we are making statements about the nature of extra-linguistic reality. The...determinists deny what the...libertarians assert, but even the denial is a claim about the nature of non-linguistic, non-subjective reality. All sides agree that free will dispute is a debate over whether our choices are free enough to support genuine moral responsibility. All sides agree that the question is whether our choices meet the objective standard and is not simply a matter of how we 'feel about' our choices.(1)

Given this claim about the objective standard of morality required by the opponents Strawson's view of morality becomes subjective. His strategy for the reconciliation between optimists and pessimists is based on his own assumption that moral responsibility is a matter of how man feels about humanity. This assumption and what it implies seem to have led Strawson in forwarding an apparently pragmatic view of morality. Consequently, the subjective morality incorporates optimism in a deterministic world; where all human behavior is causally necessitated but still moral. *We hold each other responsible not because we are actually free but because we are human and cannot do otherwise.* Against this, Peter Van Inwagen claims that moral responsibility depends on free will. He states:

[If] moral responsibility exists, then someone is morally responsible for something he has done or has left undone, to be morally responsible...is to have free will. Therefore, if no one has free will, moral responsibility does not exist.(2)

Following this it becomes clear that the possibility of morality in deterministic world carries a hope of the optimist that morality is possible without having a free will. While the pessimist clings to the view that without free will morality is not possible because moral responsibility presupposes having a free will. Attempts to reconcile

in a *contra-causal freedom* wrongly hold that determinism is a threat to the possibility of moral freedom. The pessimists wrongly contend that if determinism is true and if all human behavior is caused, moral freedom is not possible. They ironically infer that if all human behavior is caused, it is *caused in the same way as the abnormal behavior*, such that no one can change by rational considerations. In other words Strawson thinks determinism does not imply that no one can act otherwise even if the antecedent causal conditions determine how he acts.

For Strawson, it seems that the causal determination of behavior does not imply that a person cannot act with a conscious and rational purpose. Determination does not deny conscious control; it only implies that it is caused. Though what we call as normal is as much as caused as the abnormal, the distinction rests on our "reactive attitudes" towards them rather than what determinism implies. Therefore, for Strawson determinism is irrelevant and the pessimist philosophers need not worry.

On the other hand, what Strawson terms as the 'optimist' thinks that determinism does not imply all behavior to be caused in the same way as the abnormal behavior is caused. For the optimist deterministic morality is the only possible morality since moral judgments play a causal role in determining the future actions.

Given this, the Strawsonian reconciliation between the optimists and the pessimists rests on his fundamental contention that even if determinism is true, we as humans, cannot give up our usual normal 'interpersonal attitudes' towards each other. He thinks that this facts shows that determinism is irrelevant here since we remain what we are, persons, having interpersonal relations irrespective of whether our behavior is caused by factors beyond our consciousness. From this Strawson concludes that the conflict between pessimists libertarian and optimist determinist can be resolved. The *irrelevance of determinism* means to Strawson that our *moral stance* has *other reasons* than what the thesis of determinism implies. It seems that for Strawson morality is a *human commitment* rather than a matter of causal or contra-causal freedom. Whether a behavior is caused or uncaused, we remain persons committed to each other as persons.

However, if we follow Strawson that the conflict between the pessimists and optimists is misplaced, his solution faces the same

normal human response. However, this implies that Strawson presupposes that the normal has a conscious control over how he behaves or acts. But if determinism is true, no one can act or behave otherwise than how he actually does, thus our supposition of having a conscious control over our attitudes seems groundless. This means we are face to face with a dilemma that if determinism is true, our supposition of having a conscious control over our actions is an ignorance of the actual causes that determines them. And thus we are stuck with the question as to what distinguishes the normal from the abnormal, and what are the grounds of morality in a deterministic world.

However at this point Strawson thinks otherwise. He claims that to be human and to be a part of moral community are identical. Even if determinism is true, normal human response cannot be transformed into an objective attitude towards all. On this point Strawson sees that *determinism is irrelevant* as a problem for deciding whether morality is possible or not. This is so because Strawson thinks that even if determinism is true, we cannot give up our moral and interpersonal attitudes. We will continue to behave towards each other as normal human person rather than objects. Therefore, Strawson thinks that determinism poses no threat against justification of morality.

However, this seems to be an oversight on part of Strawson. Though he could be right that morality based on interpersonal attitude is irreplaceable despite determinism, yet the problem of abnormality must be addressed by reasons that involve the distinction. The distinction cannot be merely based on deviation from the normal. It is presupposed that the abnormal cannot change by *willing* to be normal. He is under *uncontrollable compulsion*. But if the normal is as much determined as the abnormal in being what both are, Strawsonian irreplaceability of normal interpersonal attitudes does not prove that determinism is irrelevant. Rather, it seems to bypass the question of having a *free will* that is impossible in a deterministic world. Thus in what follows, I will expound on strawsonian stance further to show where it stands in the whole controversy of freedom and determinism.

CONSCIOUS CONTROL AND FREEDOM

The problem of conscious control is the crux of the whole issue arising out of the possibility of morality in deterministic world. Strawson seems to think that the *pessimistic philosophers* who believe

Keywords: Causality, Morality, Determinism, Freedom, Responsibility, Choice, Free Will.

INTRODUCTION

Determinism is the thesis that *all events in nature are caused by prior events in nature* such that an *uncaused event* is impossible, including the mental and physical events involving human actions. Though determinism does not deny conscious purposes, yet it claims that they are caused by prior physical or mental events that in turn are caused by physical events external to consciousness. In general, all physical and mental occurrences are determined by prior causes such that in principle every occurrence is *predictable* by the knowledge of the *antecedent causal conditions* that determine the *consequent state of affairs* of the physical world. This raises the question how *morality* is possible that relies on *freedom of choice and action entailing moral responsibility* in human world. If determinism is true for all human behavior whether *moral, immoral, normal, or abnormal*, what are the grounds of distinctions between these types of *attitudes and responses* amongst persons? Causal determination of all behavior implies that no person could have acted or behaved otherwise than how he actually did, and will do likewise again, given the same antecedent causal conditions again.

This also raises the question why we react differently towards the normal and abnormal persons. Are *there same reasons other than determinism* for the suspension of our moral attitudes towards the abnormal person? P.F. Strawson thinks that the problem involves *our attitudes towards* the normal and abnormal behavior. In case of the normal behavior our 'reactive attitudes' towards persons is not suspended. In case of the abnormal behavior we think that the person is unable to choose, therefore, we might suspend our reactive attitudes towards him because he cannot behave *otherwise* and needs a treatment rather than a moral judgment. Strawson seems to suggest that we exclude the abnormal from the moral community *not merely* because his abnormal behavior is causally determined but because we know that he is under compulsion of certain unconscious causes beyond his control. In other words Strawson thinks that we adopt an 'objective attitude' towards the abnormal persons rather than a human subjective attitude or an 'interpersonal attitude'. We expel the abnormal by taking him as an *object of treatment* rather than subject of

Determinism and the Possibility of Morality

Prof. Dr. Zahoor H. Babr
Ex-Chair Man
Department of Islamic Philosophy
University of Karachi

Abstract

The possibility of morality in a causally determined physical world engages philosophers in a serious debate. Many philosophers think morality is not possible in a world where everything, including human actions, is determined by antecedent causal conditions. However, attempts to reconcile these apparently contradictory views have come forth. What emerges through the debate is that even if all human actions are causally determined, moral commitments are irreplaceable. Therefore, it is argued that causal determination of our thoughts and actions does not change the truth of morality. However, a morality involving determinism seems to rely heavily on the causal efficacy of moral judgments rather than the possibility of a free action. The deterministic morality focuses on human motivation as a cause and ignores the possibility of a free choice. Moreover, a deterministic morality is unable to account for the freedom of the will. However, in serious climate of opinion, morality essentially involves moral responsibility based on a free choice and action. Thus, philosophical attempts to reconcile determinism and morality under the assumption of irreplaceable human interpersonal attitudes seem not so convincing. This paper brings forth the philosophical arguments involved; centralizing on the contention that morality cannot be subsumed under determinism.

Kripke, S. A. (1971). *Identity and Necessity*, in Milton K. Munztz (ed.) *Identity and Individuation*. New York: New York University Press.

Macdonald, C. (1992). *Mind-Body Identity Theories*. Ed. Ted Honderich. London: Routledge.

Moore, G. E. (1922.). "The Status of Sense-data," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1913; reprinted in Moore, G. E., *Philosophical Studies*. London: Routledge.

Popper, K. (1963). *Conjectures and Refutations; The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.

The exercise of beliefs (or social immunities) is a formation of introspection and extrospection of individual, but as a practicing believer, it is an individual identity in the worldly state of affairs. Bermudez concludes it 'a subject's recognition that he is distinct from the environment in virtue of being a psychological subject depends on his ability to identify himself as a psychological subject within a contrasting space of other psychological subjects, and this self-identification as a psychological subject takes place relative to a set of categories that collectively define the core of the concept of a psychological subject' (Bermudez, 274).

So, beliefs are depended on sensations and sensations only qualify through brain-related neuronal activity. Those neuronal activities are occurring in a physical world. From where s/he perceives it and mends it according to his or her survived identity. These survived identities are the recognized communities which further collectively affirm those propositional attitudes and bring them in practicing as social immunities. After passing of times, those social immunities gain a form of belief. An individual affirms his or her identity with those acquired beliefs in which his or her survival is possible.

REFERENCES

- Armstrong, D. M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Churchland, P. (1981). *Eliminative materialism*. Massachusetts: MIT.
- Churchland, P. (2011). *Braintrust: What Neuroscience tells us about Morality*. MIT: MIT Press.
- Churchland, P. M. (1984). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*. MIT: MIT Press.
- Churchland, P. M. (1988). *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Massachuastes : MIT.
- Hill, C. S. (1991). *Sensation, A Defense of Type Materialism*. USA: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1999). *An enquiry concerning human understanding* Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press.

properties. Here, doubt isn't on the physical existence of the object (cab). It's on the color of the cab that is the property of the object. Doubt of the color brings further doubt on the subjective perception and this further having doubtful statements. Such kind of doubtful statements elaborates the nature of the subject-object relation regarding the actual reality.

Sue and Sergeant are subjects, and cab and drunk-driver are objects in this situation. Here 'doubt' is a thought in the subject's intention, but clearance of thought arise in the distinction of statements or propositional attitude. Doubt perceived introspectively and statements or propositional attitudes give perception extrospectively. Doubt is created internally by extrospective objects perception. Doubt is statements or propositional attitude generated subjective past-experience. Subject A's (Sargent) past experience of a yellow cab, and subject B's (Sue) past experience of an orange cab have contradictory statements about color perception followed by contrary statements of yellow and orange colors. Though, both statements, either 'Sue saw an orange cab' or 'Sue saw a yellow cab' could be proved on physical grounds to get the true statements or propositional attitude, whether aside the false statements or propositional attitude.

False statements or propositional attitude are akin to false or erroneous judgments due to fallibility in the sensations. 'Sensations belong to the wrong logical space: it is only an observation judgment, or belief, or report that can be logically consistent or inconsistent with any theory' (Popper 1959). Errors occur in sensations on two grounds, first; defect in sensory receptors, like in above example it could be possible that the subject (Sue) eyesight is weak or blur and this blur is caused by any injury or any intoxication (alcohol). In the same way, coffee taster's buds could be damage due to any injury on a tongue or could be burned out by chain-smoking. And in paralysis, one couldn't feel the sensation in his or her body. There are many disorders in which subject couldn't judge his or her normal behavior according to the required condition. The second, factor of error in sensation is 'ignorance' – ignorance of statements or propositional attitude. If a subject is ignored about the belief s/he has about an entity, which later found false to knowing true belief. That particular entity would be an erroneous judgment or erroneous belief and that error formulates erroneous reality for the subject.

the real situation after having a mutual understanding between/among the subject(s). As, if Sue saw the orange cab and in the city, there is any orange cab then the description of Sue is true. Otherwise, it would be false if there isn't any yellow cab.

True or false statements come according to the situational agreement or disagreements between/among the subject(s) to get intersubjectivity. Subjective thoughts and actions agreement/disagreement occur only on the statements or propositional attitudes level. Those statements or propositional attitudes are mostly describing thoughts and actions of the subjects. If we see the propositions that 'Sue saw an orange cab' or 'Sue saw a yellow cab', so both have an inquiry and asking for the 'attention' of the subject. At that time 'Sue saw an orange cab' or 'Sue saw a yellow cab', she was attentive to seeing the cab or not, raises a question. If she was attentive then how could she saw an orange cab and not the yellow cab? If she saw an orange cab, it means there is an orange cab in the city, or she saw orange cab with a blurry eyesight. As she is insisting that she saw the orange cab and Sergeant emphasize that there is not an orange cab in the city. Fallibility, or 'errors can occur when beliefs are based on appearances that fail to do justice to the entities to which the beliefs refer. 'When we are misled in this way by imperfect information, we make errors that may be called errors of ignorance and those 'errors can arise when we have adequate information about the entities with which we are concerned but we fail to take this information fully into account in forming beliefs about the entities. Errors of this sort, which may be called errors of judgment (Hill, 128).

Explaining that Sue wasn't attentive and her accusational statements about 'orange cab' and 'drunk driver' are false and those (statements) only lead to 'doubt' on the accuser i.e. Sue. Because, if there isn't any orange cab in the city then the statement 'the drunk orange cab driver' doesn't exist in the possible world. Doubt on the statement confers doubt on the Sue. This doubt arises in Sergeant, which is subjective doubt and objectifying the statement of another subject. This kind of doubt degenerate the unity between subject and object and bring fallibility in the subject-object relative reality. Here, doubt is occurring in the subjective attentive phase of sensation. Doubt on attention is doubt on a statement or propositional attitude. Doubt on perceiving the object (cab) through eye – a physical organ of the body that differentiate the shapes or structures and colors of the objects as

An individual subject, who is new to such statements and got confuse after having such beliefs. Because s/he was ignorant to these statements. Those statements are referring to such situations which are absurd till one gets to know that 'Clinton' is referent to male as well as a female in English speaking world. So actually, those statements are ascribed in this way. Only those have knowledge about such propositional attitudes which are known to this situation. Knowing the actual situation of propositional attitudes is not only subjective, it is too objective that is not dependable on one subject. Though all propositional attitudes statements are not tangible, but exist in the social context of the subjective life-world. Intersubjectivity is only possible, where external world obviously is known to the subjective internal world. That known external world of the subjective internal world is not introspection, but extrospection. Though, subject may have intuited to sparse between 'Clinton and Clinton', as

Clinton the president of America is the wife of Clinton – theex-president of America.(7)

This last propositional attitude is only distinct to those subjects, who have the actuality of that statement. Those subjects are the American citizens or foreign students. Idealizing about a relative connection of 'Clinton' and 'Clinton' is a stimulus from externalism to internalism. This stimulus occurs though internally but force or projection comes from externally. Let's see this kind of beliefs generalization in an after-image inquiry in which a victim 'Sue' accuses a taxi cab driver of his misconduct. She reported that last night she was insulted by a drunken orange taxi cab driver in front of near mall. The Sergeant investigated and found that there was not any orange cab company in the city, though there is yellow cab company. Now Sergeant has two propositional attitudes, that either 'Sue saw an orange cab' or 'Sue saw a yellow cab'. Seeing a taxi cab is a sense perception of a subject and differs in color perception is the disagreement between two subjective perceptions. Orange cab and yellow cab phenomenon challenging the Sue accusation of drunkard taxi cab driver and one could speculate that Sue might be drunk at that time or she has eyesightproblem, not to see clearly or blur eyesight issues. That's why she couldn't differentiate between yellow color and orange color. Agreement and disagreement between/among the statements couldn't testify after the incident occurrence that what was the real situation. This situation would be clear when the statements would get agree to

in the real sense, and they shape as objects for objectifying different shapes in a different way according to mental conception as they formed and as they appear to mind's eye with their reflected properties. If two subjects have different conceptions or propositional attitudes about any particular universal, like,

Sue said that Δ has three sides.

John said that Δ is a triangle.

Therefore,

Sue and John said that Δ is a three-sided triangle.

Though, sense data are not same but programmed intersubjectivity made it possible a generalized formation of a belief 'that Δ is three-sided triangle'. The belief 'cold war is over', could be perceived by many or 'AIDS is harmful' is open belief to others. Then here doubt or skepticism can overcome others intentions, beliefs, desires etc. If one is very well aware of such propositional attitudes, then s/he can perceive others intentions without any fallibility. There is always an explanatory gap to judge those kinds of intentions, like the desire of martyrdom, or belief of afterlife, or belief that we are living in the universe as a stroller and so on. A particular cultural language the term 'Clinton and Clinton' is elaborated in that way;

Clinton is the president of America.(1)

Here, (1) is a propositional attitude for a Native American region that how they describe 'Clinton and Clinton' into their daily talk, though (1) is very hard to understand for others than natives and also for those regions where the English language is not the first language.

Clinton was the president of America.(2)

After having (2) the first statement would be more ambiguous for nonnative American countries. Because in the same time frame, two statements could not be true, either first is true or second statement is true or both statements are false. There are many others statements like,

Clinton was a lawyer before the president of America.(3)

Clinton was secretary of state before the president of America.(4)

Clinton is a wife of the president of America.(5)

Clinton is a husband of the president of America.(6)

formulate the behaviors with different multiple realizations. Multiple realizations come through extrospection by other minds or subjects. Like, gustatory sensations of the taste of coffee and taste of vinegar are not like to have at the same one could get, because after taking the sip of coffee if someone takes a drop of vinegar, s/he feels a sensation of crippling, both qualitative conditions would be horribly different and may be no one smothering it as one do.

Armstrong (1968) argues that 'our senses' work for the making of the beliefs. Beliefs come out immediately physical existents of sensation. For looking, seeing, feeling, touching and smelling are nothing but acquiring of beliefs, or inclinations. So, 'If we deny that beliefs about sensations can be confirmed by the sensations to which they refer, then it seems we must accept one of the following propositions: (1) beliefs about sensations are groundless – they are not justified by anything; (2) they are justified by other beliefs; (3) they are self-justifying; and (4) they are justified because they are produced by reliable cognitive mechanisms (Hill, 131)'.

Beliefs regarding *fear* as an example has the behavior with intrinsic character of surviving the physicality for reliable cognitive mechanism. As we know that smooth flow of blood creates a smooth behavior order, and any clot or disruption in the flow of blood changes the behavior order. So, during a condition of fear clotting or disruption of blood occurs and it speeds up the heart beat which further changes the behavior order in which subject mainly configures itself for the condition or perception of fear. And, perception regarding fear makes the individual desires for life sustainability and that comes through memory, from where those perceptions are recalled during the situation – situation of fear. All propositions regarding fear are memorized in daily talk as suggestive manners and those are preserved in our reservoir or memory-store-house. That's why one behaves as a situation appears (e.g. situation of fear) to face it according to sociocultural norms or conventions. But, Moor (1922) says that 'sense data couldn't be possible same in two people' albeit, it helps to shape intersubjectivity.

Shapes or figures are also perceived as mind wants to see or seeing as, and/or having concepts of shapes e.g., Δ is a concept of mind as Pegasus is a concept of mind. In reality, Δ and Pegasus are not

and meanings work together, but how they emerge in the human's life-world? Which kind of agency gives them birth? How do they get socialized with being? If syntax and semantics are socializing agents – from where they get the source to ignite or actualize by human state of affairs? If they are not intrinsic than they are extrinsic features - they belong to the external world of being. And if it is external then how one perceives it internally? If it's internal then it should mind-type-physicalism, again it delves in mind-brain identity problem or type identity. Let's find, how these identities arise?

The Cartesian legacy of making belief as having doubt, and using it as a tool that there could be an 'evil genius that could shatter beliefs' is truly a bedrock for the formation of true, clear and distinct belief. But, is it enough to get a true belief, though exploration of the ideas is always indebted in doubt, or there is something other than that? For doubting, basically one is aware of his surroundings, where 'basic awareness is a form of consciousness. Thus, according to the definition, to be in a state of basic awareness is to stand in a certain epistemic relation to a sensation. It is to have knowledge of the existence of a sensation on the basis of one's current experience (Hill, 117)' in his or her life-world. And in current experience, a subject knows that s/he is confined to this universe – an infinite physical universe that comprises other subject's or other minds. Here, two problems arise; the self and the others. As, these two problems, the problem of self and the problem of others are seen as symmetrythesis for Bermudez, as '*a subject's psychological self-awareness is constitutively linked to his awareness of other minds* (Bermudez, 230)'. So, when a subject gets aware to his/her beingness – finds existence of its identity as well as others existence.

Here, remembered that there is a link of one-to-one relation between subject's mind and other mind(s), and that link helps to indorse beliefs among subjects. Having food is a generalized phenomenon, e.g., a subject *x* is eating because that *x* is hungry and food is necessary for survival. So, there are many subjects *x*, *1x*, *2x*, *nx*, are eating food which brings prediction that '*x*' will eat in future, as every human being 'feels' hunger. And, feelings bring emotions, desires, beliefs, fears, and pains. Here, subject perceives his/her outer world as an observer or spectator. Perception is the process of acquiring concepts which are mediated by the strong articulations of the linguistic syntax that synthesize figures which

as true. These justified true beliefs as social immunity are the main propositions for the folk psychology, which are transformed into folk stories in ancient times and later as literary works or texts to cemented those beliefs or social immunities in societies.

First of all, the question arises that 'I think therefore I am' is the only task for human being to search for his identity or its identity is beholden of beliefs. Where all such phenomena occur, or arise in human *extension* i.e. body (brain), or in human *thought* i.e. mind (mind and brain though have different syntax in the literal sense, but it qualifies analog in the semantics of folk psychology for identity theorists). Why do we have beliefs? That's because our inbuilt structure of mind to cooperate with the other world. If it's so, then why it happens in our life on daily bases in a way of different statements or propositional attitudes to consider the applications that fulfill the requirements of being to progress its life in that manner in which it want to or it intent to. And, these intentions further help the being to form its identity in his/her formal psychosocial patterns of his/her subjective world. These intentions in the form of beliefs could be our introspection (the inner way - or as it is called inner eye), and that come in our mind to that level where it has been conceived to subject as self-understandings, and extrospection (the outer way - or it is called physical eye), that come to our mind to that level where it has been conceived to subject by other minds. My concerned is to just explore that how both (inner and outer eye) work together to get a 'belief' that propounds one's justified believing, and how that help to form identity of human being in the guise of knowledge to form a belief.

Whatever it is – introspection or extrospection, always would be done by language in the analytical tradition of philosophy. Whenever we talk about 'language' or 'language of thought' process in the philosophy of mind, the word 'mind' comes in mind, but as we study it with the body as body language, then it is backed by the brain, as an organ for every action and that action is neural-action (as we know that 'mind' as a hindrance for eliminativists, as they want to eliminate 'mind' from the philosophy of mind, but 'brain' as a correspondence point and a one-to-one relation between eliminativists and identity theorists). The crux of the philosophy of language debate is in syntax and semantics. Both syntax and semantics have a one-to-one relation if one works other relates itself. Meaning comes through syntax or signs, and if signs or symbols are there then meaning is there. Both symbols

BELIEF AS SOCIAL IMMUNITY

Amjad Sohail
Research Scholar
Department of Philosophy
Abstract

Our identity is constituted by a system of beliefs. These beliefs come in our life by previous generations in centuries. Though, those beliefs are just considered on some bunch of words or having statements. Those statements are not very simple as it seems but they consider our behaviors or attitudes, as those statements are called propositional attitudes. These propositional attitudes come to us in two ways; introspection and extrospection. Both ways are helping to constitute an individual identity to affirm subject's existence for Intersubjectivity to give it social immunity, as Bermudez's symmetry thesis explains.

Key Words: belief, folk psychology, intersubjectivity, identity, symmetry thesis

Beliefs (or as I called it social immunities) are protected with different social institutions like family, marriage, religion, culture and language. Family is that institution where members of it mutually do understand those social immunities. Whereas marriage gives a contractual basis between male and female, to affirm it and make it possible that both parties would do it for one another. Religion also helps to promote it in a smooth way. But, culture fixes all such social immunities as conventions, values or norms with using of language as a tool for a cultural language. And, Language describes those social immunities for generation to generation. These social immunities have become beliefs, which are always justified by cultural language (Paul Churchland, 1984) and give them a material condition

REFERENCES

1. These are seven lectures, delivered by Dr. Allama Muhammad Iqbal on Islamic Philosophy and Polity in Madras, Hyderabad and Aligarh. These lectures were compiled in a book 'The Reconstruction of Religious Thought in Islam' published in 1930
2. Muhammad Iqbal, 'The Reconstruction of Religious Thought in Islam' (Lahore, 1968) p.184
3. Quran 2:23
4. https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sustainable_development#the_Sustainable_development_Goals_28SDGS.29 (30-10-2016 at 10:00PM)
5. https://en.m.wikipedia.org/wiki/Sustainable_development#the_Sustainable_development_Goals_28SDGS.29 (30-10-2016 at 10:00PM)
6. "Breakdown of U.N. Sustainable Development Goals" retrieved 26th Sept. 2016
7. Ibrahim b. Musa b. Muhammad al Shatibi al Gharnati (1320-1388 A.D.) was a Spanish Sunni Islamic Legal Scholar following the Maliki Madhab
8. For example, SDPI (Sustainable Development Policy Institute) formed in 1992, based in Islamabad, provides the global SD community with representation from Pakistan as well as South Asia as a whole

with Islam (that is with Quran and Sirah) the target would become more achievable.

The great Spanish jurist Imam al Shatibi (7) in his masterpiece '*Al Muwafiqat fi Usool al Sharia*' says that the higher objective of Sharia is protecting five things;

1. Deen (Religion)
2. Nafs (Life)
3. Aqal (Wisdom)
4. Maal (Assets)
5. Nasl (Generation)

To cope with the challenge, many steps have been taken by the government of Pakistan. Many NGOs (8) and think tanks are also working for this cause.

Suggestions

1. To introduce and popularize the idea of sustainable development in Pakistan as broad public participation in decision making is a fundamental prerequisite for achieving SDGs.
2. To introduce and popularize the connection between Sirah and sustainable development.
3. To make plans for achieving SDGs within a decade and a half.
4. To design 3 or 4 month orientation courses on Sirah and Sustainable Development in Pakistan.
5. To take practical steps for achieving above mentioned plans, i.e. writing articles and books, organizing seminars and webinars and to meet and involve in dialogue with think tanks.

On 25th Sept. 2015 the 194 countries of the UN General Assembly adopted this 2030 development agenda titled "Transforming our World: The 2030 Agenda for 2030 for SD". The 17 SDGs are listed below

- 1.No poverty
- 2.Zero hunger
- 3.Good health & well being
- 4.Quality education
- 5.Gender equality
- 6.Clean water & sanitation
- 7.Affordable & clean energy
- 8.Decent work & Economic growth
- 9.Industry, Innovation and Infrastructue
- 10.Reduced inequalities
- 11.Sustainable cities & communities
- 12.Responsible consumption & production
- 13.Climate action
- 14.Life below water
- 15.Life on land
- 16.Peace, justice & strong institutions
- 17.Partnerships for the goals

Connection between Sirah and SD

UN's 2030 agenda for SD comprises of 17 SDGs with 169 targets. UN resident co-ordinator, Neil Buhne and the Federal Minister Planning, Development and Reform, AhsanIqbal signed a MoU for the implementation of the SDGs in October 2015. But it seems very hard for Pakistan to acheive this target due to bad governance, limited resource capacity and secutiry threats.

Government of Pakistan needs public participation to fight these challenges. As Pakistan is an Islamic State and majority of Pakistani community is quite religious, if the theme of SD could be connected

Sustainable Development (SD)

Sustainable development can be defined as:

“SD is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.” (4)

The modern concept of sustainable development is derived most strongly from the Brundtland Report (1987). It is rooted in earlier ideas about ‘sustainable forest management and 20th century environmental concerns. As the concept developed, it has shifted its focus more on economic development, social development and environmental protection for future generation. (5)

SD as an organizing principle mainly deals with:

I. Economical development

II. Social development

III. Environmental protection

Later on culture and politics had also been added to its domain.

Sustainable Development Goals (SDGs)

Pakistan as a modern Muslim state in Asia has been facing many challenges right from its foundation in 1947. Like other developing countries, Pakistan also essentially requires good governance, social justice, protection of human rights, sustainable economic policies, holistic approach towards legal reforms and peace and dialogue in situations of conflict. These prevalent national challenges can successfully be addressed by the help of the theme of Sustainable development.

To cope with the challenges of poverty, inequality and climatic change, world leaders gathered on 25th September 2015 at the United Nations in New York to adopt the 2030 agenda for SD.

SDGs are a UN initiative, is a set of 17 aspirational “Global Goals” with 169 targets covering a broad range of SD issues. (6)

"Religion, which is essentially a mode of actual living, is the only serious way of handling reality" (2)

During two world wars humanity has experienced that power or war technology is not a solution. It has to be admitted that after all, ethical value system, which is religion, is the real power or salvation for humanity.

If it is so, a question arises whether Islam, as a religion, has the ability to cope with such challenges? Are Quranic teachings and Sirah compatible with modern systems, institutions and demands?

The answer to the question is "Yes", Quran, which is the basic source of prophetic teaching, has sustainability as an inbuilt quality. Due to the same reason, Quran is considered the great miracle of Islam, the like of which has not been created, nor ever will be, by the power of man (3). Sustainable Development is its other aspect. In other words a Quran or Sirah-based society is way better than a society based on man-made thoughts.

Former societies usually experienced sustainable development in all fields of life, while later societies usually collapsed after a span of time. French society after French revolution (1789-1799), Russian society after communism (1917) and many other sought back routes.

New ideas, theories and concepts are directly related to the intellectual and mental activities of any nation. When a nation quit mental activities, consequently, it is compelled to accept imported ideas, themes and even terminologies.

From last few centuries, Muslim East has been on its way of decline, resulting in acceptance of imported Western ideas and theories. These concepts and theories had been coined in the West, and have their own western background. Even social, cultural and religious terminologies which have their particular socio-political and ideological background are being imported, such as conflict resolution, fundamentalism, human right, and sustainable development.

Sirah Based Society and Sustainable Development

Nigar Sajjad Zaheer
Ex-Chair Person
Departement of Islamic History
University of Karachi

Abstract

The modern concept of sustainable development is rooted in earlier ideas about sustainable forest management and 20th century environmental concern. As the concept developed during 20th century, socio-economic development, culture and politics had also been added to its domain. On 25th Sept. 2015, United Nations adopted the 2030 agenda for SD to make the world more prosperous, peaceful, literate and clean. Being a member of UN, Pakistan has to own this development program particularly if SD is quite close to Islamic teachings.

Keywords: Sustainable Development, Sustainable Development Goals, Pakistan

Every century has a specific dominant feature; for example: 17th & 18th centuries are known as the era of western imperialism and last two centuries are famous for the progress of science and technology. It seems that 21st century is the century of religion.

Issue of necessity of religion has been raised almost in every age or period, despite the fact that different answers have been given by different thinkers, this issue is still very much under discussion. One of Iqbal's (1877-1938) lecture (1) was upon "Is Religion Possible?", his conclusion is interesting where he said;

199276T-1A

ISSN-1816-5389

Contact

P.O. Box 8413

University of Karachi, Karachi-75270

E-mail: drhassanajj@hotmail.com

msshafiq@uok.edu.pk

For Subscription and Donation

A/C No. 1025-7(NBP)

Karachi University Branch, Karachi

Price Rs. 300

Majlis-e-Tafseer is working under the Tehqeeq-o-Tafseer

Welfare Association, B-3, Staff Town

University of Karachi.

Registration No. PCSW (S) 1350 of 2013

Website: www.al-tafseer.org

Recognized By HEC

Bi-Annual

Al-Tafseer Karachi

Issue No. 28 July to December - 2016

FOUNDER

Prof. Dr. Hafiz. Muhammad Shakil Auj Shaheed

MANAGING EDITOR

Dr. Muhammad Hassan Auj

EDITOR

Mufti Muhammad Azam Saeedi

National Advisory Committee:

- > Dr. Muhammad Khalid Masood
(Judge, Shariah Appellate Bench, Supreme Court of Pakistan)
- > Prof. Dr. Hafiz Ahsanul Haq
(Ex-Chairman, Department of Arabic, University of Karachi)
- > Prof. Dr. Humayun Abbas Shams
(Dean, Faculty of Islamic and Oriental Learning, G.C University Faisalabad)
- > Dr. Hafiz Muhammad Sohail Shafiq
(Assistant Professor, Department of Islamic History, University of Karachi)
- > Dr. Hafiz Muhammad Jameel Bandhani
(Director, Majlis e Ilmi Library, Karachi)
- > Dr. Shakir Hussain Khan
(Department of Islamic Learning, University of Karachi)

International Advisory Committee:

- > Dr. Syed Salman Nadvi
(Dean, Faculty of Islamic Studies, Durban University, South Africa)
- > Dr. Khalid Mahmood Shaikh
(Iqra International Education Foundation, Chicago America)
- > Dr. Yaseen Mazhar Siddiqui
(Director, Shah Waliullah Research Institute, India)
- > Muhammad Umairul Siddique Nadvi
(Darul Musaneefeen, Shibli Academy, Azamgarh, India)
- > Dr. Khalil Toqar
(Chairman, Department of Urdu, Istanbul University, Turkey)
- > Dr. Abu Sufyan Islahi
(Department of Arabic, All Garh Muslim University, India)

Publisher: Dr. Muhammad Hassan Auj, Majlis Al-Tafseer, B-3, Staff Town,
University Campus, University of Karachi, Karachi.

ISSN - 1816-5389

Recognized By HEC

FOUNDER

Prof. Dr. Hafiz Muhammad Shakil Auj Shaheed

Bi-Annual
Al-Tafseer
Karachi



Issue : 28

Managing Editor
**Dr. Muhammad
Hassan Auj**

Majlis **Al-Tafseer**, Karachi